



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Der vergessene Schleier. Versuch eines theologischen Gesprächs zwischen Luce Irigaray und Karl Barth

Hennecke, S.A.U.

Publication date
2000

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Hennecke, S. A. U. (2000). *Der vergessene Schleier. Versuch eines theologischen Gesprächs zwischen Luce Irigaray und Karl Barth*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam]. in eigen beheer.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Kapitel 3

Das Problem des Raumes

3.1 Einleitung

Habe ich im zweiten Kapitel *La croyance même* unter dem Aspekt der Zeit untersucht und meine Ergebnisse mit dem Zeitdenken von Karl Barth verglichen, werde ich in diesem Kapitel *La croyance même* unter dem Aspekt des Raumes untersuchen. Handelt es sich beim Problem der Zeit theologisch gesprochen um das Problem der Offenbarung, so geht es nun beim Problem des Raumes theologisch gesprochen um das Problem des Glaubens. In meiner Einleitung werde ich zunächst die doppelte Bedeutsamkeit des Begriffs des Glaubens in *La croyance même* darstellen, sodann auf die Zusammengehörigkeit der Raum- mit der Glaubensproblematik bei Irigaray eingehen und diese einleitenden Gedanken abschließen, indem ich den Aufbau des vorliegenden Kapitels und seinen Zusammenhang mit den noch folgenden Kapiteln meiner Arbeit erläutere.

3.1.1 Die doppelte Bedeutsamkeit des Glaubens

Eine Analyse der Verwendung des Begriffs „Glauben“ in *La croyance même* zeigt, daß dieser für Irigaray eine zweifache Bedeutung hat. Einerseits wird der Begriff „Glauben“ im Sinne einer kritisch zu durchleuchtenden, religiösen Illusion und patriarchalen Projektion verwendet. Andererseits entpuppt sich bei näherem Hinschauen eine wesentlich positive Funktion des Begriffs, nämlich seine Verwendung im Sinne eines strategischen Hilfsmittels zur Etablierung einer weiblichen symbolischen Ordnung. Beide Seiten des Glaubens werden im Verlauf meiner Analyse des Problems des Raumes in *La croyance même* mit unterschiedlicher Gewichtung immer wieder eine Rolle spielen.

Zum besseren Verständnis des Irigarayschen Gedankenganges wird es notwendig sein, die Analyse des Begriffs des Glaubens in *La croyance même* mit Informationen über den theoretischen Hintergrund Irigarays anzureichern. Insbesondere die psychoanalytischen Einsichten des kritischen Freudschülers Jacques Lacan werde ich – insofern sie für den Irigarayschen Begriff des Glaubens relevant sind – in drei kurzen Exkursen darstellen. Das Verhältnis zwischen dem von Irigaray

entworfenen Begriff des Glaubens und den diesbezüglich relevanten Begrifflichkeiten bei Lacan stellt Irigaray in *La croyance même* nicht ausdrücklich dar, was die exakte Analyse sehr behindert. Meine Bemühungen, den Gedankengang Irigarays durch den Hinweis auf seinen Lacanschen Hintergrund zu erhellen, tragen demzufolge einen hypothetischen Charakter. Will man zum besseren Verständnis dessen gelangen, was für Irigaray der Glaube bedeutet, müssen außer diesem psychoanalytischen Hintergrund auch die Namen zweier Philosophen genannt werden. Grundlegend sind für Irigaray zum einen die Einsichten des religionskritischen Theologen und Philosophen Ludwig Feuerbach. Die Bedeutung dessen Projektionstheorie für den Begriff des Glaubens bei Irigaray soll jedoch nicht in diesem, sondern im siebten Kapitel erläutert werden. Ebenso grundlegend sind für Irigaray Einsichten des Philosophen Martin Heidegger. Bei meiner Darstellung der Raumproblematik habe ich darum auch dasjenige im Hinterkopf, was ich bereits im Rahmen des ersten Kapitels zu Irigarays Heideggerrezeption dargestellt habe.¹

Die hier genannten philosophischen und psychoanalytischen Denker werden von Irigaray übrigens keinesfalls bruchlos rezipiert. Vielmehr werden einzelne ihrer Gedankengänge und Theorien von Irigaray aufgegriffen und insofern kreativ verarbeitet, als sie in den Dienst eines weitergehenden, eigenen Projektes gestellt werden, nämlich das Projekt der Entfaltung weiblicher Subjektivität und der Errichtung einer Ordnung der sexuellen Differenz.

3.1.2 Glauben und Raum

Der christliche Glaube muß bei Irigaray als eine spezifische Variation der dominanten kulturellen oder symbolischen Ordnung überhaupt angesehen werden. Diese beruht selber auch bereits auf einem Glauben. Die Besonderheiten der aus christlichen Quellen gespeisten Glaubens-Variation aufzuspüren, ist das Anliegen der in diesem Kapitel vorliegenden Analyse des Irigarayschen Gedankenganges. Der christliche Glaube ist so als eine Räumlichkeit zu betrachten, die in einem bestimmten Verhältnis zum dominanten symbolischen Universum steht. Die Verhältnisbestimmung zwischen dem dominanten, von Irigaray als phallogozentrisch charakterisierten symbolischen Universum und dem Raum des aus christlichen Quellen gespeisten Glaubens, sowie die Verhältnisbestimmung dieser beiden Räumlichkeiten hinsichtlich eines noch näher auszukundenschaftenden neuartigen

¹Hinsichtlich des Einflusses von Heidegger auf die These von einem ursprünglichen Muttermord, wie Irigaray sie in *La croyance même* vertritt, möchte ich hinweisen auf: Joanna Hodge, Irigaray Reading Heidegger, In: Carolyn Burke u.a. [Hg.], *Engaging with Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought*, New York/Chichester 1994, S. 191-210. Ein weiterer Aufsatz, in welchem die Rolle des Weiblichen bei Irigaray und Heidegger angesprochen wird, findet sich im selben Band: Ellen Mortensen, Woman's (Un)truth and Le Féminin: Reading Luce Irigaray with Friederich Nietzsche and Martin Heidegger, S. 213-228. Interessant als Hintergrundinformation hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der ontologischen Differenz bei Heidegger und der sexuellen Differenz bei Irigaray ist auch der Aufsatz von Veronika Vasterling, Differentie bij Heidegger, Derrida en Lacan. Een beknopte inventarisatie. In: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, nr. 44 (1990), S. 392-409.

symbolischen Universums und Glaubens ist das Ziel dieses Kapitels. Weil es biblisch gesprochen bei letzterem um die theologische Erforschung der Möglichkeiten der Eroberung eines Landes geht, in dem Frauen wohnen wollen, scheint mir das Unternehmen Irigarays gerade auch theologisch gesehen von einiger Wichtigkeit zu sein.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch das Zusammenspiel zwischen Raum und Zeit. Nur aus Gründen der Übersichtlichkeit habe ich das Problem der Zeit und das Problem des Raumes in zwei unterschiedlichen Kapiteln darzustellen versucht. Es geht Irigaray jedoch um die Errichtung eines Raumes, in dem Zeit integriert ist. Das Ziel dieser Integration ist es, den Raum des Glaubens durch die Integration der Zeit unablässlich zu erneuern.

Die Ergebnisse meiner Analyse des Begriffs des Glaubens in *La croyance même* haben mich dazu veranlaßt, vier Formen des Glaubens zu unterscheiden. Die erste Glaubensform bezeichne ich als den ernsthaften Glauben. Dieser Glauben artikuliert sich innerhalb philosophischer oder psychoanalytischer Denkgebilde, ist also säkular zu nennen. Irigaray führt diese Form des Glaubens anhand einer Analyse des Fort/da-Spiels des kleinen Jungen Ernst beim Eintritt in die symbolische Ordnung vor. Vom Namen dieses Jungen leitet sich auch meine Bezeichnung der Glaubensform als ernsthafter Glaube ab.

Hiervon zu unterscheiden ist eine zweite Form des Glaubens, die ich den ernsthaft-christlichen Glauben nenne. Hier geht es um eine theologische² Artikulation dessen, was im ernsthaften Glauben geschieht. Die Erforschung der theologischen Artikulation des Fort/da-Spiels zeigt, daß der ernsthafte Glauben vor dem Hintergrund der jüdisch-christlichen Tradition ein ambivalenteres Gefüge als in den eher säkular zu nennenden Gedankengebäuden psychoanalytischer oder philosophischer Wahrheiten erhält. Die Möglichkeit einer Differenz zwischen ernsthaftem und ernsthaft-christlichem Glauben hängt m.E. mit der eingangs genannten Doppelfunktion des Glaubens im jüdisch-christlichen Erbgut zusammen. Er funktioniert dort ja nicht nur als Reproduzent allgemeiner Wahrheiten und als Verherrlichung unerträglicher Wirklichkeiten, sondern enthält darüberhinaus ein wesentlich utopisches, das Bestehende transzendierendes Potential. Auch Letzteres muß jedoch immer wieder der religionskritischen Betrachtung ausgesetzt werden, wie Irigaray im Verlauf von *La croyance même* dem Leser, der Leserin deutlich machen wird.

Bei der dritten Form des Glaubens handelt es sich um eine von Irigaray selbst entworfene, jeweils spezifisch weibliche und männliche Glaubens-Variation. Von diesen Variationen des Glaubens ist eine vierte Glaubensform zu unterscheiden, bei der es um einen Offenbarungsglauben geht, der den berechtigten Versuch einer spezifisch weiblichen und männlichen Religionsbildung noch einmal aus einer ganz anderen Perspektive beleuchtet.

²Die hier gemeinte Rede von Gott speist sich aus jüdischem und christlichem Gedankengut.

3.1.3 Das Gespräch mit der Theologie

Aus Gründen der Übersichtlichkeit soll das konkrete Gespräch mit der Theologie Barths anders als bei meiner Darstellung des Problems der Zeit noch nicht in diesem, sondern in den folgenden vier Kapiteln geführt werden. In diesem Kapitel beschränke ich mich auf eine Analyse dessen, was Irigaray in *La croyance même* als Glauben darstellt. Ich unterscheide bei meiner Darstellung der christlichen Glaubensvariationen drei verschiedene Bereiche, die den drei Artikeln des Credo entsprechen. Im ersten Abschnitt, in dem der Glaube an Gott den Schöpfer näher betrachtet wird, geht es um die Analyse des irrenden Glaubens (3.2), im zweiten Abschnitt, in dem der Glaube an den Sohn Jesus Christus im Vordergrund steht, geht es um die Unmöglichkeit oder Möglichkeit einer sexuell differenzierten Variation des christlichen Glaubens, nämlich dem Glauben der Engel (3.3), und im dritten und vierten Abschnitt wird der durch die Vermittlung von Engeln ermöglichte weibliche und männliche Glaubensraum näher beleuchtet (3.4) und auch wieder hinterfragt (3.5). Theologisch gesprochen geht es hier um die Unterscheidung zwischen Glauben und Offenbarung.

Die Resultate meiner Forschungen zu diesen drei Themenbereichen werde ich im weiteren Verlauf meiner Arbeit mit entsprechenden Texten von Karl Barth konfrontieren. So werde ich im vierten Kapitel die Irigarayschen Aussagen über Gott den Schöpfer mit der Analyse der Schöpfungserzählungen im Paragraphen 40 und 41 der *Kirchlichen Dogmatik* (KD III.1) vergleichen, im fünften Kapitel die Irigaraysche Analyse der Weihnachtsgeschichte mit der Barthschen Rede vom Geheimnis der Offenbarung im Paragraphen 15 der *Kirchlichen Dogmatik* (KD I.2) und im sechsten und siebten Kapitel meiner Arbeit die Wirkkraft der Offenbarung bei Irigaray mit der Barthschen Darstellung der Ausgießung des Heiligen Geistes in den Paragraphen 16-18 der *Kirchlichen Dogmatik* (KD I.2).

3.2 Irrender Glaube

3.2.1 Muttermord als Ursprung des Glaubens

Irigaray stellt in *La croyance même* wiederholt dar, wie das Mütterlich-Weibliche in unserer westlich-christlichen Kultur verraten und verkauft wird, nämlich schon vor dem Eintritt des Menschenkindes in die symbolische Ordnung, und mehr noch innerhalb dieser Ordnung. Das Verschwinden, der Verbleib und das Schicksal des Mütterlich-Weiblichen beim Eintritt des Kindes in die symbolische Ordnung untersucht Irigaray in *La croyance même* anhand der Darstellung des Fort/da-Spiels des kleinen Ernst. Diese spielerische Szene wurde von Freud bei seinem Enkelkind Ernst beobachtet und in der psychoanalytischen Theorie in Verbindung mit der Entwicklung des Sprachvermögens des kleinen Kindes gebracht. Die Rolle der Mutter bei diesem sogenannten Eintritt in die symbolische Ordnung der Sprache wird von Freud weiter nicht beachtet. Um so mehr zieht sie die Aufmerksamkeit Irigarays auf sich. Irigaray interpretiert die von Freud beobachtete

Szene kurz gesagt so, daß in ihr die Mutter einerseits mit Hilfe einer mit einem Bindfaden versehenen Holzspule aus dem Bett fort-, d.h. in einen höchst ambivalenten Himmel geschickt wird, und daß sie andererseits zurückgeholt, d.h. in die phallogozentrische Wirklichkeit zitiert wird.

In diesem Abschnitt geht es nun insbesondere um die theologische Relevanz dieses seinem Selbstverständnis nach psychoanalytischen, aber auch philosophisch interessanten Textes von Freud.³ Irigaray erforscht nämlich die Bedeutsamkeit dieser Szene nicht nur hinsichtlich des von mir sogenannten ernsthaften Glaubens, sondern auch hinsichtlich dessen christlicher Variation. Das Ergebnis der Irigarayschen Analyse der Szene besteht in der Entdeckung eines im philosophischen und theologischen Diskurs verschleierte Muttermordes. Diesen entlarvt sie als die Grundlage des ernsthaften, aber auch des christlich-ernsthaften Glaubens. Mit der These vom Muttermord als verschwiegenem Grund des philosophischen, psychoanalytischen und theologischen Diskurses greift Irigaray die Freudsche These des Vatermordes als Grundlage unserer Kultur an und stellt dem Vatermord einen ursprünglicheren Mord - den Muttermord - voran.

Die pointierte Formulierung dessen, was für Irigaray Glauben ist, macht den intimen Zusammenhang zwischen dem ursprünglichen Mord an der Mutter und der Ermöglichung der Ausformung eines Glaubens deutlich. Grund des Glaubens ist nämlich für Irigaray „das Reale, das vergessen wird, um zu glauben“ (Irigaray, 1989a, S. 51).⁴ In dem in dieser Definition zentralen Begriff des Realen schwingt m.E. eine doppelte Bedeutsamkeit mit. Erstens meint er etwas Wirkliches, Materielles oder eine reale Gegebenheit, die dann allerdings vergessen wurde. Diese Gegebenheit bezeichnet Irigaray auch als das Opfer der Frau, welches offensichtlich beim Eintritt in die symbolische Ordnung zu verrichten ist. Zweitens weist der Begriff des Realen auf die gleichnamige Kategorie bei Lacan. Erst vor dem Hintergrund der Lacanschen Begrifflichkeiten wird darum vollständig deutlich, worum es Irigaray bei oben zitierter Definition des Glaubensgrundes geht.

Exkurs: Der Begriff des Realen⁵ bezeichnet bei Lacan keinesfalls die (unbefriedigende) Realität, sondern im Gegenteil „die Erfahrung des Seins in seiner primären Undifferenziertheit und Positivität“, in der „Innen und Außen, Phantasie und Realität, Ich und Anderer“ zusammenfallen (Pagel, 1991, S. 59). Das Konzept des Realen ist als ein Versuch anzusehen, „das Nicht-Existierende zu denken, das Leere, Abwesende erfahrbar zu machen, als ein Nichts, das doch nicht nichts ist“ (Widmer, 1990, S. 20). Es entzieht sich dem begrifflichen Denken und taucht im Trauma, in psychotischen Halluzinationen, aber auch

³Philosophisches Interesse, auf das Irigaray auch verweist, zeigte vor allem Jacques Derrida in *Die Postkarte*.

⁴Frz.: le réel oublié pour croire

⁵Meine Darstellung ist angelehnt an Gerda Pagel, *Lacan zur Einführung*, Hamburg ²1991, insb. S. 57ff. und an Peter Widmer, *Subversion des Begehrens. Jacques Lacan oder Die zweite Revolution der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M., 1990, insb. S. 17-27, 48-51 u. 57-60.

bei den Täuschungen und Allmachtsphantasien des sogenannten Spiegelstadiums auf. Weil es sich der Logik und dem Sagbaren entzieht, hat Lacan diese Kategorie auch mit Weiblichkeit assoziiert. Worauf es bei der Subjektwerdung nun ankommt ist, den ursprünglich auf das Reale gerichteten Wunsch mittels einer phantasievollen Re-präsentation zu erfüllen und so mit der Realität zu vermitteln.

Beim Eintritt in eine Glaubensordnung, so verstehe ich das obige Zitat Irigarays vor dem Hintergrund Lacans, wird nicht nur das Reale, sondern damit auch das Mütterlich-Weibliche als Ermöglichungsgrund und notwendiges Eintrittsgeld beim Eintritt in die dominante symbolische Ordnung unserer Kultur vergessen.

Eine ähnlich vielfältig schillernde Bedeutung wie dem Begriff des Realen ist dem Verb „vergessen“⁶ eigen. M.E. kann auch dieses Verb in einem psychoanalytischen Kontext interpretiert werden und bedeutet dann ebenso „verdrängen“ als auch „verwerfen“. In der psychoanalytischen Theoriebildung bezeichnen beide Begriffe etwas Verschiedenes. Bei einer Verwerfung ist etwas definitiv abwesend, während bei einer Verdrängung das Abwesende noch da ist, aber nicht bewußt. Während der erste Mechanismus kennzeichnend für eine Psychose, ist der zweite Mechanismus kennzeichnend für eine Neurose.⁷ Der Gebrauch des Wortes „vergessen“ in *La croyance même* deutet meiner Meinung nach darauf hin, daß Irigaray die Unterscheidung zwischen einer Verdrängung und einer Verwerfung in Hinsicht auf den Verbleib des Mütterlich-Weiblichen in unserer Kultur als unzutreffend qualifiziert.⁸ Angesichts der in *La croyance même* grundlegenden Szene des Fort/da-Spiels muß selbst angenommen werden, daß Irigaray hinsichtlich der Abwesenheit des Mütterlich-Weiblichen in unserer Kultur beides, nämlich sowohl ein „Fort“ (also eine psychotische Erkrankung der Kultur) als auch ein „Da“ (also

⁶Frz.: oublier

⁷Folgendes Zitat von Freud zeigt pointiert den Unterschied zwischen Psychose und Neurose: „Ich habe kürzlich einen der unterscheidenden Züge zwischen Neurose und Psychose dahin bestimmt, daß bei ersterer das Ich in Abhängigkeit von der Realität ein Stück des Es (Trieblebens) unterdrückt, während sich dasselbe Ich bei der Psychose im Dienste des Es von einem Stück der Realität zurückzieht. Für die Neurose wäre also die Übermacht des Realeinflusses, für die Psychose die des Es maßgebend. Der Realitätsverlust wäre für die Psychose von vornherein gegeben; für die Neurose, sollte man meinen, wäre er vermieden.“ Vgl. Sigmund Freud, Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose (1924), in: *Studienausgabe Bd. III, Psychologie des Unbewußten*, S. 357, Frankfurt a.M. ⁷1975.

Der Begriff der Verwerfung wird später von Lacan aufgegriffen und im Zusammenhang mit seiner Arbeit zur Psychose weiter ausgearbeitet.

⁸Irigaray vereinigt beides, die Verleugnung der Realität und das Verdrängen der Realität, in dem Begriff des Vergessens der Realität. Auch Freud konstatiert Gemeinsamkeiten beider Erkrankungen. Z.B. trachten sowohl die neurotisch Erkrankten als auch die psychotisch Erkrankten sich einen phantastischen Ersatz für die verdrängte oder verworfene Realität zu schaffen. Auch weist Freud auf die gemeinsame Ätiologie von Neurose und Psychose: „Die gemeinsame Ätiologie für den Ausbruch einer Psychoneurose oder Psychose bleibt immer die Versagung, die Nichterfüllung eines jener ewig unbezwungenen Kindheitswünsche...“. Vgl. Sigmund Freud, Neurose und Psychose (1924 [1923]), in: *Studienausgabe Bd. III, Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt a.M. ⁷1975, S. 335.

eine neurotische Erkrankung der Kultur) diagnostiziert.

Ich möchte noch ein drittes Beispiel für die schillernde Bedeutsamkeit von Begriffen, die in *La croyance même* im Zusammenhang mit dem Ermöglichungsgrund des Glaubens introduziert werden, aufführen. Wesentlich für das Irigaraysche Verständnis des Glaubens ist auch der Begriff der Verschleierung. Folgendes Zitat bringt dies zum Ausdruck: „Der Glaube ist nur dann unversehrt, wenn das oder der, worin die Gemeinschaft kommuniziert, Gegenstand von Verschleierung ist. Wenn es dargestellt wird, besteht keine Notwendigkeit zu glauben, jedenfalls nicht nach bestimmten Glaubensformen“ (Irigaray, 1989a, S. 52). Dem Begriff der Verschleierung ist die Undeutlichkeit oder Ambivalenz geradezu inhärent. Der Betrachter, die Betrachterin eines Schleiers weiß ja nicht, ob sich hinter einem Schleier etwas verbirgt, was nur nicht sichtbar ist, oder ob hinter dem Schleier tatsächlich alles verschwunden und fort ist. Ob es sich „nur“ um eine Verdrängung und nicht um eine totale Ausmerzungen des Mütterlich-Weiblichen handelt, ist im wahrsten Sinne des Wortes eine Frage des Glaubens.

Irigaray konkretisiert das Unbewußte oder Verworfenen des herrschenden Diskurses also als ein Vergessen des Mütterlich-Weiblichen. Dieses Vergessen und Übersehen ermöglicht oder konstituiert den Glauben. Das Mütterlich-Weibliche existiert innerhalb des philosophischen und theologischen Diskurses mithin als Leerstelle, blinder Fleck oder – wenn ich ein eigenes Wortspiel gebrauchen darf – als Schleier der Vergessenheit. Der Grund des ernsthaften Glaubens – so möchte ich den Gedankengang Irigarays wiedergeben – ist darum ein Abgrund. Nun bietet die durch die Ausbreitung des Schleiers der Vergessenheit entstandene Leerstelle Anlaß und Raum für Fiktionen. Der entstandene Hohlraum wird gleichsam mit Glauben erfüllt. Dies geschieht auf eine spezifische Art und Weise: Im Glauben, jedenfalls im ernsthaften Glauben, ereignet sich Irigaray zufolge nämlich etwas, „was die einen [...] täuscht und die anderen tötet“ (Irigaray 1989a, S. 51). An dieser Definition dessen, was Glauben ist, fällt unmittelbar auf, daß der hier angesprochene Glauben nicht für alle Menschen dieselbe Bedeutung hat. Getäuscht wird hier das männliche Subjekt, wie im weiteren Verlauf meiner Darstellung noch näher ausgeführt werden wird, getötet aber das Mütterlich-Weibliche, wie ich bereits deutlich machte.

Bevor ich im nächsten Abschnitt anhand Irigarays Analyse des Fort/da- Spiels auf die gläubige Täuschung des männlichen Subjekts näher eingehen werde, möchte ich zunächst darstellen, daß Irigarays Meinung nach im Vergessen des Mütterlich-Weiblichen als dem abgründigen Grund des Glaubens auch eine spezifisch theologische, positive Möglichkeit beschlossen liegt. Anders als im ernsthaften Glauben wird von der „Theologie und ihren obligatorischen Praktiken“ nämlich etwas von der patriarchalen Wahrheit dieses abgründigen Glaubensgrundes ausgesprochen, wie folgendes Zitat unterstreicht: „Die Theologie und ihre obligatorischen Praktiken würden einer Formulierung dessen entsprechen, was sich

in der Konstitution der monokratischen, patriarchalischen Wahrheit, des Vertrauens in ihre Ordnung, ihre Rede, ihre Logik verbirgt“ (Irigaray, 1989a, S. 52). In der christlichen Variante des ernsthaften Glaubens, dem christlich-ernsthaften Glauben, wird die patriarchale, aber verborgene Wahrheit des Ausschlusses des Mütterlich-Weiblichen aus unserer Kultur offensichtlich enthüllt und repräsentiert. Insofern die christliche Variation des Glaubens das in der (traditionellen) Philosophie Verschwiegene besprechbar machen kann, zeigt sich in ihr ein positiver Anknüpfungspunkt hinsichtlich des Verbleibs des Mütterlich-Weiblichen.

Mit der Auffassung, daß in „Mythen, Dogmen, religiösen Sinnbildern oder Riten“ etwas Verschwiegene ausgesprochen wird, schließt Irigaray wohl bei einem allgemeinen Interesse der Psychologie an der Religion an (Irigaray, 1989a, S. 52). Doch konkretisiert sie es als Interesse am Verschweigen der patriarchalen Wahrheit des Muttermordes. Einerseits ist der Glaube für Irigaray so ein der entlarvenden Religionskritik zu unterziehendes und unterziehbares Forschungsgebiet. Andererseits hält sie daran fest, daß der dem abgründigen Grunde verpflichtete Glaube die patriarchale Wahrheit „unterhöhlt“ (Irigaray, 1989a, S. 52). Auch konstatiert Irigaray eine positive, kreative Funktion des Glaubens. Das Auskundschaften seines Abgrundes erweist sich nämlich als eine Möglichkeit, um alternative religiöse Vorstellungen zu entwickeln. Das „Reale, welches vergessen wird, um zu glauben“ ist so gerade theologisch interessant und sollte nicht so sehr als eine fortzuwerfende Unmöglichkeit betrachtet, sondern als eine nicht völlig unmögliche Möglichkeit neuartiger Glaubensvorstellungen gehütet und erforscht werden. Die wohl radikalste theologische Forderung Irigarays in *La croyance même*, die Forderung nach einer weiblichen Offenbarung als Grundlage der Ermöglichung einer wahrhaftigen gläubigen weiblichen Existenz, sollte m.E. im Zusammenhang mit diesem Interesse am Realen verstanden werden.

3.2.2 Täuschung als Grundlage des Glaubens

Habe ich im vorangehenden Abschnitt näher erläutert, daß das eine (das Mütterlich-Weibliche) im ernsthaften Glauben getötet wird, werde ich in diesem Abschnitt insbesondere darauf eingehen, daß das andere (das gläubige männliche Subjekt) im Glauben getäuscht wird. Im französischen Originaltext lautet das mit „täuschen“ übersetzte Wort „tromper“. Dieses Wort weist an sich nicht auf einen Lacanschen Hintergrund. Aufgrund des Kontextes, in dem dieses Wort in *La croyance même* gebraucht wird, läßt sich jedoch m.E. die These verteidigen, daß Irigaray das Wort „tromper“ anstelle des im Werke Lacans höchst bedeutsamen Wortes „méconnaître“ (verkennen) verwendet. Bevor ich diese These weiter begründe, möchte ich zunächst in der gebotenen Kürze den Begriff des Imaginären bei Lacan erläutern, in dessen Zusammenhang das Wort „méconnaître“ eine wichtige Rolle spielt.

Exkurs: Lacan knüpft mit seiner Theorie des Imaginären⁹ an die

⁹Meine Darstellung des Imaginären und des Symbolischen beruht außer auf der Darstellung von

Erkenntnisse über die sogenannten Spiegelphase des kleinen Kindes an. In dieser Phase blickt das kleine Kind in einen Spiegel und nimmt sein Spiegelbild als Einheit seiner Selbst wahr, welche es in Wirklichkeit allerdings noch gar nicht hat. Das Kind imaginiert auf diese Weise ein ideales Ich (moi), wobei ihm das Spiegelbild seines Körpers als Unterpfand seiner Einheit, Dauerhaftigkeit, Präsenz und Allmacht dient. Lacan zufolge ist nun das Sich-kennen des Ichs (me connaître) nicht einfach ein Sich-erkennen, sondern vielmehr zugleich auch ein grundlegendes Verkennen (méconnaître): das im Spiegel ersichtliche – imaginäre – Bild von sich selbst (moi) stimmt mit der durch Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit bestimmten Wirklichkeit des körperlichen Ichs (je) nicht überein. Das Spiegelbild ist eine Antizipation, keine Reflexion des tatsächlichen Zustandes des Kindes. Die Identität des Subjekts (moi) kommt demzufolge durch den Verlust des Selbst (je) zustande. So zeigt sich im Spiegelstadium, daß das Subjekt nicht sich selbst (je), sondern ein anderer (moi) – sich selbst im anderen – zu sein begehrt. Das moi ist so ein Ort des imaginären Erkennens, welches zugleich ein Verkennen ist. Die Art der im Spiegelstadium aufgebauten Beziehung des Kindes zu sich selbst und zu anderen bezeichnet Lacan als dual. Ein dritter Term, der die Differenzierung zwischen dem Ich und einem Anderen, aber auch zwischen sich selbst und einem Bild seiner selbst zulassen würde, fehlt im Imaginären per definitionem.

Diese Hintergrundinformation machen m.E. die These einsichtig, daß es sich bei dem von Irigaray introduzierten Wort „täuschen“ um eine Anspielung auf das dem Lacanschen Vokabular entnommenen Wortes „verkennen“ handelt: Irigaray beschreibt die gläubige Täuschung des Subjekts als eine dem Imaginären eigene Verknennung des Selbst.

Auch andere Ausführungen Irigarays hinsichtlich der Täuschung im Glauben weisen auf einen von Lacan geprägten Kontext. Folgendes Zitat über die Funktionsweise des ernsthaften Glaubens ist dafür ein gutes Beispiel: „Der Einsatz des Glaubens, [...] bestünde darin, seinen Reflex zu *verdoppeln*, all seine Chiffren oder Buchstaben zu verdoppeln oder zu verdreifachen, damit das andere [...] nur das andere des Selben ist“ (Irigaray, 1989a, S. 51, kursiv v. mir, S.H.). Betrachtet man diese Aussage vor dem Hintergrund des Lacanschen Begriffs des Imaginären, ergibt sich folgendes Verständnis des Zitats: Das im Spiegel zu erblickende moi weist keine wirkliche Differenz im Verhältnis zum je auf. Das je nimmt mit anderen Worten im Spiegel kein wirkliches Gegenüber wahr, sondern einen Abglanz oder eine göttliche Verdoppelung bzw. Verlängerung des je selbst. Das entworfenen moi ist nicht das je. Das Kind begehrt Lacan zufolge auch überhaupt nicht, sich selbst zu sein. Es begehrt, ein anderer zu sein, d.h. sich von seinem körperlichen

Page 1 auf der Darstellung von Antoine Mooij, *Taal en Verlangen. Lacans Theorie van de Psychoanalyse*, Meppel ⁴1979.

Selbst zu entfremden.

Irigaray würde sich der Lancanschen Analyse des Imaginären m.E. zwar anschließen, doch diese zugleich auch radikalisieren bzw. konkretisieren. Die gläubige Täuschung des je besteht bei ihr wie bei Lacan darin, daß durch den Blick in den Spiegel nicht wirklich eine Differenz produziert wird. Diese fehlende Differenz benennt sie jedoch anders als Lacan: Das Kind hätte sehr wohl die Möglichkeit, im Spiegel ein Gegenüber zu erkennen, nämlich die Mutter. Anstatt das Antlitz der Mutter zu erblicken und ihr gegenüberzutreten, sieht Ernst jedoch im Spiegel nichts als eine Vergöttlichung oder Verdoppelung seiner selbst. So verkennt er sich selbst – Lacan zufolge -, und Grundlage dieser Verkennung ist – Irigaray zufolge – das Vergessen der Mutter. Der Spiegel ist so wie der Schleier ein Zeichen für das vergessene Mütterlich-Weibliche, in oder hinter dem sich – das ist jedenfalls zu hoffen – etwas verbirgt.

Doch geht es Irigaray um weitergehendere Kritik des Gedankenganges von Lacan. Das Fehlen einer Differenz erweist sich nämlich für Irigaray nicht nur als ein Problem des Imaginären, sondern auch als ein Problem des Symbolischen. Vollständig lautet der zweite Teil des oben zitierten Satzes nämlich: „Der Einsatz des Glaubens [...] bestünde darin, seinen Reflex zu verdoppeln, all seine Chiffren oder Buchstaben zu verdoppeln oder zu verdreifachen, damit das andere – *auch mit einem großen A* – nur das andere des Selben ist“ (Irigaray, 1989a, S. 51; kursiv v. mir, S.H.). Der Begriff des „anderen mit einem großen A“ wird vor dem Hintergrund der Lacanschen Theorie des Symbolischen verständlich, die ich in Form eines weiteren Exkurses kurz präsentieren möchte.

Exkurs: Die Sprache bzw. der Eintritt in die sogenannte symbolische Ordnung bildet Lacan zufolge einen Ausweg aus der dualen Beziehung des Imaginären. Die Sprache ist nämlich ein Ort, an dem das körperliche Selbst (je) sich - gleichsam dezentriert – finden kann und an dem Inter-Subjektivität ermöglicht wird. Lacan zufolge ist das je ein Subjekt des Unbewußten. Allerdings wendet Lacan sich gegen den von Freud vorgeschlagenen Weg der Subjektwerdung, auf dem bekanntermaßen Ich werden soll, wo Es war, und hebt den imaginären Charakter des von Freud angestrebten Ichs hervor. Das je hat bei Lacan einen grundsätzlich exzentrischen, spurenhafte Charakter, der sich dem bewußten Sein entzieht. Es ist nicht unmittelbar anwesend, sondern sozusagen nachträglich – als ein im Erlöschen Begriffenes – aufspürbar. Nicht die Vergangenheit („wo Es war“) ist Lacan zufolge die Zeitform des wahren Selbst, sondern die vergangene Zukunft („wo Es gewesen sein wird“).

Die exzentrische Position des Subjekts gilt es nun Lacan zufolge mit Hilfe der strukturalistischen Sprachtheorie zu verstehen. Anknüpfend an die Erkenntnisse des Strukturalisten De Saussure kann zunächst festgestellt werden, daß die Sprache¹⁰ aus aufeinander bezo-

¹⁰Frz.: langue, zu unterscheiden vom Sprechen (frz.: parole)

genen Zeichen besteht. Innerhalb eines Zeichens ist wiederum zwischen Signifikat (Bezeichnetes, Vorstellung, Inhalt) und Signifikant (Bezeichnendes, Lautbild, Form) zu unterscheiden. Im Gegensatz zur Sprachtheorie De Saussures ist für Lacan der Signifikant wichtiger als das Signifikat. Nicht der Inhalt, sondern die Verweisfunktion der Sprache rückt so in den Vordergrund. Ein Zeichen gewinnt seine Bedeutung durch seine Differenz zu anderen Zeichen. Sprache bildet mit anderen Worten keine vorgegebene Wirklichkeit ab, sondern konstituiert diese durch das Prinzip der Differenz und also durch die Relation eines Zeichens zu anderen Zeichen. Durch die Verkettung der Signifikanten zu einem netzartigen Gebilde entsteht dann nachträglich ein Zusammenhang. Nun geht es Lacan vor allem auch um die psychoanalytische Bedeutsamkeit dieser sprachtheoretischen Überlegungen. So bringt er die Verkettungen der Signifikanten beispielsweise in Zusammenhang mit der Wirkweise neurotischer Symptome. Diese sind s.E. wie das Unbewußte überhaupt wie eine Sprache strukturiert und lassen sich darum auch mit Hilfe linguistischer Theoriebildung analysieren. Das neurotische Symptom beispielsweise ist einerseits Symbol eines vergangenen Konflikts, zugleich jedoch auch mit einem aktuellen, ebenfalls neurotischen Konflikt verkettet. Zwei weitere wichtige sprachanalytische Begriffe im Zusammenhang mit der These, daß das Unbewußte wie eine Sprache strukturiert ist, sind Metonym und Metapher. Metonyme sind Gebilde, in denen Zeichen aufgrund linearer Verschiebungen zu Sätzen verkettet werden. Sie kommen insbesondere in der prosaischen Sprache vor. Ein Beispiel aus der vorliegenden Arbeit ist der Satz „Ich blute“. Die Metapher hingegen ist in erster Linie ein Phänomen der poetischen Sprache. Hier steht ein Wort stellvertretend für andere, welche ihm ähnlich sind. Verschiedene Signifikanten können sich hierbei überlagern, so daß es zu einer sogenannten Verdichtung kommen kann. Der ursprüngliche Signifikant besteht dann trotz seiner Verdrängung durch einen anderen Signifikanten latent weiter. Im Zusammenhang mit dieser Arbeit läßt sich beispielsweise an die Bilderkette „Ich-Schleier-Engel-Rose-Prophet“ denken, in der der ursprüngliche, jedoch verdrängte Signifikant (das weibliche, zudem blutende „Ich“) latent anwesend bleibt.

Der Eintritt in die Sprache ermöglicht es, die undifferenzierte Spiegelidentität des moi zu durchbrechen. Während das Ich im Spiegelstadium mit einem anderen (kleines a) ins Gespräch kommt, ist das Ziel des Übergang in die symbolische Ordnung das Gespräch mit einem wirklichen Gegenüber, d.h. mit einem Anderen (großes A), welcher sich jenseits der imaginären Täuschung befindet. Dieser ganz Andere, der als dritter Term in die duale Beziehung interveniert, befindet sich Lacan zufolge am Ort der Sprache bzw. der symbolischen Ordnung. Sich in die Signifikantenkette einzuschreiben heißt mit an-

deren Worten, den Narzißmus des Spiegelstadiums zu überwinden. In der Entwicklung des kleinen Kindes geschieht die Einschreibung in die symbolische Ordnung faktisch dann, wenn es sich von seinem verheißungsvollen Spiegelbild abwendet, sich seinem Vater und seiner Mutter hingegen zuwendet und so an die Eltern in einem Blick appelliert, der nach „Wieder-An-Erkennung“ (frz.: *réconnaissance*) fragt. Das Kind konstituiert sich dann vom Ort des Anderen her. Die symbolische Ordnung – durch die Eltern repräsentiert – hat in die Spiegelbeziehung eingegriffen.

Um sich als sprechendes Subjekt zu konstituieren, um also einen Dialog zwischen sich selbst und einem Anderen zustande zu bringen, bedarf es immer des Umwegs durch die Verwicklungen, Verhüllungen, Verstrickungen, kurzweg durch die Spielereien im Imaginären. Dieser Umweg ist darum unumgänglich, weil die gesprochene Sprache, in die der Mensch vernetzt ist, zwar nicht nur, aber immer auch die Sprache des *moi* ist. Lacan unterscheidet hier zwischen einem der Spiegellogik verhafteten, bestrickenden und verfänglichen, sogenannten leeren Sprechen (*parole vide*) und einem die Spiegellogik durchbrechenden, inter-subjektiven, sogenannten vollen Sprechen (*parole pleine*).

Diese Ausführungen zum Symbolischen bei Lacan verdeutlichen m.E., daß es Irigaray um mehr als eine Radikalisierung, nämlich um einen gewissen Bruch mit Lacan geht. Aus der Perspektive der blutflüssigen Frau erweist sich der Gegensatz oder die Abgrenzung zwischen Imaginärem und Symbolischen nämlich als unpassend. Die im Symbolischen so entscheidende Intervention des ganz Anderen, die die Täuschungen des Imaginären durchbrechen soll, erweist sich nach Irigaray ebenfalls als Täuschung. Auch bei dem von Lacan so zentral gestellten Anderen mit großem A handelt es sich nicht wirklich um einen Anderen, sondern erneut um einen Abglanz, eine göttliche Verdoppelung oder Verlängerung des *je*. Denn der Eintritt in die Sprache verläuft Irigarays Meinung nach wie das Geschehen im Imaginären unter Ausschluß des Mütterlich-Weiblichen, d.h. ohne die Anerkennung einer wirklichen Differenz zwischen Mutter und Sohn bzw. zwischen den Geschlechtern.

Auch der ernsthaft-christliche Glaube widerspricht der Etablierung dieser hierarchischen Mann-Frau-Beziehung nicht. Vielmehr bestätigt und verdoppelt dieser Glaube in seinen Dogmen, Riten und Sinnbildern eine hierarchische Mann-Frau-Beziehung. Der ernsthaft-christliche Glaube ist mithin nicht als der Produzent, sondern als Reproduzent der herrschaftlichen Spiegeleien und Täuschungen auch des Symbolischen zu betrachten. Ob es einen Glaube gibt oder zumindest geben könnte, der der Reproduktion dieser Herrschaft widerspricht, läßt Irigaray in *La croyance même* offen. Allerdings weist sie fortdauernd auf die doppelte Möglichkeit des Glaubens. Immer wieder verdeutlicht sie, daß dieser Begriff sowohl die illusionäre Bestätigung patriarchaler Wahrheiten, als auch ein utopisches Potential zur Transzendierung dieser Wahrheiten beherbergt.

Irigarays Kritik an den durch den Glauben produzierten Verdoppelungen betrifft keinesfalls das Phänomen der Verdoppelung und des Spiegelns an sich, sondern die illusionäre Art und Weise, in der sich die Verdoppelung vollzieht, nämlich durch eine Verkenning der wahren Tatsachen, d.h. unter Ausschluß des Mütterlich-Weiblichen: „Aber damit dies so sein kann [die Verdoppelung, S.H.], muß deshalb ein anderer Körper, ein anderes Fleisch geopfert werden“ (Irigaray, 1989a, S. 51)? Es geht ihr mit anderen Worten um die Suche nach einem Glauben oder einer Spiegelung des selbst, die weder das Mütterlich-Weibliche als solches, noch die Differenz zwischen den Geschlechtern ungedacht läßt.¹¹

Der Begriff des Glaubens als Täuschung soll abschließend noch einmal von seinem Gegenbegriff her erläutert werden. Irigaray unterscheidet nämlich in *La croyance même* Glauben als Täuschung von Glauben als Treue bzw. Vertrauen. Daß Treue und Vertrauen den Gegenbegriff zum irrenden Glauben bilden, wird deutlich, wenn man die erste Auslassung des von mir oben zitierten Fragments aus Irigarays Gedankengang wieder einfügt. Das vollständige Zitat lautet dann: „Der Einsatz des Glaubens, *der an die Stelle von Vertrauen und Treue tritt*, bestünde darin, seinen Reflex zu verdoppeln, all seine Chiffren oder Buchstaben zu verdoppeln oder zu verdreifachen, damit das andere – auch mit einem großen A – nur das andere des Selben ist“ (Irigaray, 1989a, S. 51; kursiv v. mir, S.H.). Vertrauen und Treue (wieder)zugewinnen wäre also das, worauf es Irigaray ankommt. Im Zusammenhang mit diesem Ziel muß auch ihre Suche nach einer weiblichen Offenbarung gesehen werden. Diese nämlich könnte als Grundlage einer wirklich gläubigen weiblichen Existenz – einer Existenz, in der Glaube Treue und Vertrauen bedeutet – dienen. Irigaray legt den Zusammenhang zwischen der weiblichen Offenbarung und einer Existenz in Treue und Vertrauen selbst in folgendem Zitat dar: „Diese – weibliche – Offenbarung mag manchen gewaltsam und frevelhaft erscheinen. Aber ohne diese über die kanonische hinausgehende Offenbarung werden die *Treue* zur Geschichte, das *Vertrauen* in bestimmte Figuren dieser Geschichte, zu partiell repressiven Glaubenssätzen, Dogmen und Opferriten.“ Irigaray, 1989a, S. 53; kursiv v. mir, S.H.)

3.2.3 Glauben als Produzent von Nichtigem

Ich habe oben dargestellt, daß sich das Vergessen der Mutter erstens in der dem Imaginären verbundenen Spiegelphase ereignet. Darüber hinaus entlarvte Irigaray auch die Intervention eines Anderen in die dualen Beziehungen des Imaginären als eine Verkenning bzw. ein Vergessen der Mutter. Der Zusammenhang zwischen der Tötung des Mütterlich-Weiblichen und der Täuschung des kleinen Kindes beim

¹¹ In ihrem Beitrag *Göttliche Frauen* erarbeitet Irigaray eine Spiegeltheorie für das weibliche Geschlecht. Der Verdoppelung und Vergöttlichung des weiblichen Geschlechts wird in diesem Beitrag eindeutig eine unerläßliche Funktion bei der Subjektwerdung der Frau zugewiesen. Vgl. Luce Irigaray, *Göttliche Frauen*, in: *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg i.Br. 1989, S. 93-120, [frz.: *Sexes et parentés/Femmes divines*], (=Irigaray 1989b).

Eintritt in die symbolische Ordnung läßt sich Irigaray zufolge besonders gut bei der von Sigmund Freud bei seinem Enkelkind Ernst beschriebenen spielerischen Fort/da-Szene beobachten. Die Irigaraysche Interpretation der Szene zeigt, daß in diesem ernsthaft-gläubigen Spiel die Mutter nicht nur einfach vergessen bzw. ausgemerzt wird, sondern daß ihr in diesem gläubigen Spiel ein doppelt abgründiger Ort zugewiesen wird. Aus diesem Grunde habe ich als Überschrift dieses Abschnitts „Glauben als Produzent von Nichtigem“ gewählt.

Das erste Vergessen der Mutter und also den ersten Glaubenssatz des Sohnes spürt Irigaray in der Analyse Sigmund Freuds über das Fort/da-Spiel des kleinen Ernst auf. Das kleine Kind Ernst liegt in der von Freud beschriebenen Szene in seinem Bettchen, welches mit einem Bettschleier verhängt ist. Von hier aus wirft es eine Holzspule mit den Lauten ooo (fort) in Richtung auf den Bettschleier von sich weg, um sie danach unter Begleitung der Laute aaa (da) mit Hilfe des an der Holzspule befestigten Bindfadens wieder heranzuziehen. Freud zufolge bietet das Fortschicken und Heranziehen der Holzspule Ernst eine Möglichkeit, um die Abwesenheit der Mutter – Freuds Tochter Sophie – zu verarbeiten. Während Freud bei seiner Analyse der Szene hauptsächlich mit der Aktivität des Kindes beschäftigt ist, verschiebt Irigaray die Aufmerksamkeit nun auf den Preis, der beim Eintritt des Jungen in die symbolische Ordnung bezahlt werden muß. Sie enthüllt diesen Vorgang als Entwicklung eines Begehrens, welches auf die Beherrschbarkeit der Ab- und Anwesenheit der Mutter gerichtet ist und somit als patriarchal qualifiziert werden darf. Die Mutter selbst wird bei diesem Vorgang von Freud vergessen, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer vermittelnden Aktivitäten als auch hinsichtlich ihrer Existenz als eigenständiges Subjekt. Dem entspricht, daß der Bedeutung des Bettschleiers, dem Zeichen für den Verbleibsort des Mütterlich-Weiblichen, in Freuds Interpretation der Szene so gut wie keine Aufmerksamkeit geschenkt wird, weder als mögliche Vermittlungsinstanz zwischen den Geschlechtern, noch als Sinnbild für einen eigenen Ort oder Raum der Mutter. Aus diesem Grunde faßt Irigaray die Position der Mutter in diesem Spiel zusammen mit den Worten: „Sie war da und war nicht da, sie gab Raum, aber sie hat keinen Ort...“ (Irigaray, 1989a, S. 61).

Der Schleier, in oder hinter dem sich das Weibliche oder ein weiblicher Ort verbirgt, taucht Irigaray zufolge bereits vor der Spiegelphase auf, d.h. bevor Ernst überhaupt in den Spiegel schaut, um sein imaginäres Selbst zu entwickeln. Der Schleier (in diesem Fall Sinnbild für den Verbleib Sophies, der Tochter Freuds und Mutter des Kindes) ist sowohl die vergessene Voraussetzung der Vermittlung und Nachfolge zwischen Vater und Sohn (in diesem Fall zwischen dem Großvater Freud und dem Enkel Ernst) als auch der vergessene Ermöglichungsgrund einer unhierarchischen Beziehung zwischen den Geschlechtern. Die Mutter wird gleichsam ersetzt durch den Spiegel, in den Ernst schauen wird, nachdem er sie selbst vergessen hat: „Darüber also, was sich zwischen ihm und ihm, zwischen ihm und ihr befindet, verschwindend-wiedererscheinend in der Szene der Holzspule und bevor der kleine Ernst sich selbst im Spiegel wahrnimmt, darüber sagt Freud nichts...“ (Irigaray, 1989a, S. 57). In diesem Zusammenhang weist Irigaray erneut darauf hin, daß das Vergessen des Mütterlich-Weiblichen sowohl dem

Imaginären als auch dem Symbolischen zugrunde liegt. Der von Lacan betonte Unterschied zwischen der Etablierung eines anderen im Sinne eines imaginären Ideal-Ichs (moi, der andere) und der Intervention eines Ich-Ideals (der Andere) im Symbolischen ist aus der Perspektive der blutflüssigen Frau, die Irigaray hier mit der vergessenen Mutter des kleinen Ernst identifiziert, unrelvant. Der Preis, der bereits vor dem Eintritt in die symbolische Ordnung zu zahlen ist – so wird es immer deutlicher – ist das Opfer oder der Mord an der Mutter. Sie verschwindet gleichsam in einem Schleier der Vergessenheit. Nur so, als etwas Nichtiges – wofür der Schleier ein Symbol ist – kann sie der Theorie Irigarays zufolge zur Produktion des Glaubens veranlassen, wie auch das folgende Zitat Irigarays zum Ausdruck bringt: „Der Glaube ist nur dann unversehrt, wenn das oder der, worin die Gemeinschaft kommuniziert, Gegenstand von Verschleierung ist“ (Irigaray, 1989a, S. 52).

Ein weiteres Glaubensmotiv der Fort/da-Szene wird dadurch deutlicher vor Augen geführt, daß Irigaray den Schleier mittels eines Perspektivwechsels einer näheren Betrachtung unterzieht. Sie schlägt in Anlehnung an die von Derrida vorgenommene alternative Betrachtung der Szene nämlich vor, diese nicht nur so zu interpretieren, daß Ernst vom Bett aus die Ab- und Anwesenheit der Mutter beherrschen will, sondern auch so, daß er sein Verhältnis zum verdrängten Weiblichen beherrschen will. Stellt man sich – wie Derrida in *Die Postkarte* vorschlägt – einmal vor, daß Ernst auf dem Boden sitzt und die Spule über und durch den Schleier in das Bett hinein wirft, ändert sich die Bedeutung der Szene. Die Holzspule ist dann kein Ersatz für die Mutter selbst, sondern ein Ersatz für den Fötus Ernst, dessen Eintritt und Austritt aus der mütterlichen Plazenta das kleine Kind selbst beherrschen will. Der Bettschleier oder auch das Bett selbst wären bei dieser Interpretation der Szene die Plazenta bzw. der Bauch der Mutter, in den Ernst sich zurücksehnt. Als Glauben erweist sich hier nicht so sehr das Vergessen, sondern das Beherrschenwollen der Mutter: „Das [Spiel, in welchem die Holzspule der Fötus Ernst ist, S.H.] setzt den Glauben voraus, daß das Verschwinden-Wiedererscheinen, Erscheinen-Wiederverschwinden, Innen-Außen, Außen-Innen beherrscht werden kann, während es sich ebensowenig beherrschen läßt wie das Leben und der Tod [...] Er glaubt es, weil es nicht der Wahrheit entspricht“ (Irigaray, 1989a, S. 58). In seiner Leichtgläubigkeit übersieht Ernst gleichsam zwei Dinge, so möchte ich die Beobachtungen Irigarays zu dieser Szene einmal zusammenfassen. Erstens geht sein Glauben insofern in die Irre, als er grundsätzlich auf dem Vergessen der Mutter gebaut ist. Zweitens übersieht Ernst, daß durch den Glauben etwas verborgen wird, welches sich seinem Herrschaftsanspruch entzieht, nämlich die Unverfügbarkeit der Mutter.

Der Glauben des kleinen Ernst gesteht dem Dasein der Mutter keinen eigenen Raum zu, sondern bereitet ihr zweierlei Nicht-Orte oder Abgründe, so die These Irigarays hinsichtlich des ernsthaften Spiels. Bereits im Zusammenhang mit dem ersten Vergessen der Mutter in der Fort/da-Szene beschreibt Irigaray diese beiden Nicht-Orte folgendermaßen: Der erste Nicht-Ort entsteht durch den Vorgang der Aszendenz der Holzspule bzw. der Mutter. Ernst schickt seine Mutter hier „über

den Horizont hinaus“, theologisch gesprochen also in den Himmel. Der zweite Nicht-Ort entsteht durch den Vorgang der Deszendenz. Hier holt Ernst die Mutter zurück, aber nicht um ihr einen eigenen Raum zu gewähren, sondern um sie an seine Räumlichkeiten zu assimilieren. Irigaray benennt diesen Nicht-Ort als Einverleibung. Das Credo des kleinen Ernst lautet mithin: „[S]ie ist da, wenn sie nicht da ist, sie ist noch mehr da, wenn sie da (hier) ist, sie ist, wo sie nicht ist“ (Irigaray, 1989a, S. 59). Beide Formen des abgründigen Daseins klaffen nun weit auseinander. In der so entstandenen Kluft verbirgt sich sozusagen die vergessene Mutter – vergleichbar einer Leerstelle des bewußten Diskurses. Irigaray charakterisiert beide Nicht-Orte des weiblichen Daseins innerhalb der patriarchalen Wahrheit des Fort/da-Spiels explizit als Abgründe, wenn sie schreibt: „Die Wahrheit der Welt wird zu einem Abgrund, nach oben hin oder in die Tiefe“ (Irigaray, 1989a, S. 59).

Nicht nur der Abgrund des „Fort“ und der des „Da“ sind hinsichtlich des Verbleibs des Weiblichen ein relevantes Forschungsgebiet, sondern auch die Verbindung zwischen beiden Nicht-Orten. Beide Abgründe werden nämlich durch ein sogenanntes Band des Glaubens verbunden. Hiermit spielt Irigaray auf den Bindfaden an, der an der Holzspule befestigt ist und mit dem der kleine Ernst im Spiel die Mutter bzw. sich selbst hin- und herschicken kann. Mittels dieses Bandes glaubt Ernst die Abgründigkeit weiblicher Existenz beherrschen zu können.

3.2.4 Glauben als Ersatz

Das volle Ausmaß des Vergessens des Mütterlich-Weiblichen beim Eintritt in die symbolische Ordnung bringt Irigaray durch die Analyse der christlichen Variante dieser Ordnung, dem Glauben an Gott den Schöpfer, ans Licht. Der christliche Glaube an Gott den Schöpfer erweist sich als ein Ersatz für die irdische Anwesenheit der Mutter. Auf vielfältige Weise kann man beobachten, daß bei der Verschiebung der patriarchalen, säkularen Glaubenswahrheit – d.h. beim Vergessen der Mutter und dem Beherrschewollen des Zugangs zum Bettschleier – in ein theologisches bzw. christlich-religiöses System die patriarchale Wahrheit nicht dieselbe bleibt. Durch die theologische Verschiebung wird die „Präsenz der Mutter“ als „Präsenz Gottes“ und das Leben im Bauch der Mutter als Himmel artikuliert (Irigaray, 1989a, S. 59). Das im patriarchalen Diskurs Vergessene wird so im theologischen Diskurs nicht total ausgemerzt, sondern taucht in anderer (nämlich göttlicher) Form und an einem anderen (nämlich himmlischen) Ort wieder auf. Bei der Rede von Gott, insbesondere der Rede von Gott dem Schöpfer, handelt es sich also religionskritisch betrachtet um die Rede vom Schicksal des Mütterlich-Weiblichen. Im Himmel – was m.E. auch immer heißt: jenseits des patriarchalen Horizonts – hat offensichtlich etwas Raum, was auf der Erde keinen Aufenthaltsort finden durfte.

Gott ist Irigaray zufolge ein Ersatz für die erste Bleibe des Kindes, dem Mutterbauch. Dort besteht keine deutliche Trennung zwischen dem Kind und der Mutter. Die Mutter versorgt das Kind mit allem Lebensnotwendigen, ohne daß das Kind darum bitten müßte. So ist der Zustand im Bauch der Mutter das Reale, welches

Irigaray zufolge vergessen werden muß, um zu glauben. Irigaray betrachtet diesen Wonnezustand durchaus kritisch. Hier ist die Mutter zwar insofern präsent, als sie ihren Bauch verschwenderisch als Raum für das Kind gibt¹², die Mutter selbst hat dort jedoch keinen eigenen Raum. Durch die in der Theologie vollzogene Verschiebung der Präsenz der Mutter zu der Gottes wird die Raumlosigkeit des weiblichen Geschlechts Irigaray zufolge verschärft. Durch die Rede von Gott, insbesondere durch die Rede von Gott dem Schöpfer, ist die Mutter nämlich überhaupt nicht mehr präsent – es sei denn als Leerstelle. Durch die theologische Rede von der göttlichen Gabe eines wonnigen Paradiesraumes erhält sie nicht nur keinen eigenen Raum, sondern wird ihr auch noch die Gabe, Raum zu geben, entrissen. Darum sagt Irigaray, daß der Frau bei der christlichen Variante des Fort/da-Spiels „das Geheimnis einer ersten Krypta“ genommen wird (Irigaray, 1989a, S. 60). Neben der Gabe eines wonnigen Raumes erinnert auch die Rede von einer „unendliche[n] Schuld“ an ein Motiv aus der Paradiesgeschichte (Irigaray, 1989a, S. 60). Diese Schuld entsteht, weil das Kind die Größe der mütterlichen Gabe nicht empfangen will und, anstatt die Gabe zu empfangen, die Szene lieber selbst beherrschen will. Ein ähnliches Motiv läßt sich m.E. insofern in der biblischen Paradieserzählung aufspüren, als auch hier der Grund für den Sündenfall der Menschen ist, daß sie sein wollen wie Gott, d.h. herrschendes Subjekt anstatt empfangendes Menschenkind.

Die theologischen Schöpfungsmotive können im ernsthaft-christlichen Glauben nur unter der Bedingung des Vergessens ihres Ursprungs – dem Mütterlich-Weiblichen – gehandhabt werden. Darum ist dieser Glauben ein Ersatz, und zwar ein vermeintlich beherrschbarer Ersatz für die fortgeschickte Mutter. Irigaray bezeichnet diesen Vorgang der ersetzenden Verschiebung von der Präsenz der Mutter zu der Präsenz Gottes als das „ungeheuerlichste *Fort/Da*“ (Irigaray, 1989a, S. 59). Das Wort „Ungeheuerlichkeit“ weist m.E. auf die diesem Geschehen eigene Ambivalenz. Ungeheuerlich ist der Vorgang einerseits, weil der christlich-ernsthafte Glaubensersatz durch die Rede von Gott dem Schöpfer ungeheuerlich viel mehr Raum für die Rede vom Mütterlich-Weiblichen bietet als die irdische patriarchale Wirklichkeit. Hier wird etwas zur Sprache gebracht, die Gabe eines wonnigen Raumes, was im patriarchalen Diskurs völlig verschwiegen wird. Ungeheuerlich ist der Vorgang vor allem aber auch im Sinne einer frechen Ungeheuerlichkeit, die im Vergessen der materiellen Grundlage des ernsthaft-christlichen Glaubens an Gott den Schöpfer besteht. Darum muß jede bestehende Form des Glaubens immer wieder der Religionskritik unterzogen werden, nicht aus Untreue, sondern umwille eines Glaubens, der seinen materiellen Ursprung nicht verleugnet. Irigaray stellt sich dieser Aufgabe in *La croyance même* und arbeitet heraus, inwiefern in theologischen und religiösen Motiven und Themen die Fort/da-Szene und ihre patriarchalen Implikationen einerseits ausgesprochen, andererseits auch überhöht

¹²Die Zeit im Bauch der Mutter war eine Zeit „erschöpfende[r] Präsenz“ der Mutter, die Irigaray mit wahrhaftig paradiesischen Worten beschreibt. Ihre Anwesenheit wird als „eingefloßt, umfassend, verschwenderisch, erschöpfend“ charakterisiert. (Irigaray, 1989a, S. 60)

und verewigt werden.

Nachdem so die Glaubensaktivität beim christlichen Fort/daspielen einer kritischen Betrachtung unterzogen wurde, geht es Irigaray im Folgenden um die Frage, wie der Gläubige die durch das Verschieben der Präsenz der Mutter zu der Präsenz Gottes entstandene Leerstelle auf der Erde gestaltet. Nach Irigarays Ansicht bereitet der Gläubige dem Mütterlich-Weiblichen auf der Erde zwei Nicht-Räume, d.h. er verneint sie auf doppelte Art und Weise. Auch die beiden Nicht-Räume auf Erden erhalten beim christlichen Fort/daspielen eine theologische Qualität. Irigaray spricht von zwei irdischen Paradiesen. Im ersten Paradies sind Frauen zwischen Biologie (d.h. ihrem Körper als solchen) und Mythologie (d.h. kulturellen, religiösen und sprachlichen Besetzungen dieses Körpers) gespalten. Körper und Sprache können nicht zueinander finden. Die Frau ist hier zum Schweigen verurteilt. Dieses Paradies entspricht darum m.E. dem Abgrund der aufgrund ihrer Aszendenz – ihres Fortgeschickt-werdens in den Himmel mit Hilfe der Holzspule – entstehen konnte. Im zweiten Paradies werden Frauen an die herrschenden patriarchalen Parameter assimiliert. Dem Körper wird hier eine Sprache aufgedrängt, die nicht seine eigene Sprache ist, sondern die über den weiblichen Körper verfügt. Dieses Paradies entspricht m.E. dem Nicht-Ort, der aufgrund ihrer Deszendenz – ihres Zurückgeholt-werdens auf die Erde mit Hilfe des Bindfadens – entsteht.

Zusammenfassend lautet die Kritik am christlichen Fort/da-Spiel folgendermaßen: Erstens ist die Rede von Gott dem Schöpfer zu kritisieren, weil sie dem Mütterlich-Weiblichen keinen Raum bietet, es vielmehr aus seiner Rede ausschließt und ihm so einen Nicht-Ort oder Abgrund bereitet.¹³ Zweitens kritisiert Irigaray den irdischen Nicht-Ort, an dem dem Mütterlich-Weiblichen auch von der Theologie insofern kein eigener Ort zugestanden wird, als dort die sexuelle Differenz als solche nicht gedacht wird.

Der Analyse der Konstruktionen der beiden Nicht-Orte weiblichen Seins beim ernsthaften Spiele, dem himmlischen „Fort“ und dem irdischen „Da“, welche von der Theologie nicht so sehr produziert, sondern reproduziert werden, folgt im Textverlauf von *La croyance même* die Analyse dessen, was die Kluft zwischen beiden Nicht-Orten verbindet. Die Verbindung beider Nicht-Orte besteht im ernsthaften Spiele aus dem Bindfaden, mit dessen Hilfe das gläubige Subjekt den Eintritt in die Sprache, d.h. den Eintritt in eine symbolische Ordnung, bewerkstelligt. Thema ist hier mit anderen Worten die Art und die Möglichkeit der Vermittlung zwischen Ernst und der fortgeschickten Mutter bzw. allgemeiner gesprochen die Verbindung zwischen den Geschlechtern.

In einem ersten Anlauf untersucht Irigaray die materielle Wirklichkeit dieser Verbindung, d.h. dasjenige, was Ernst mit dem Bindfaden in seinem Spiele zu ersetzen trachtet. Es zeigt sich, daß der Bindfaden ein Ersatz für die Nabelschnur ist, die Mutter und Kind im pränatalen Zustand verbindet und mit deren Hilfe Ernst

¹³Ich möchte an dieser Stelle vorsichtig fragen, warum Irigaray die biblisch mögliche Rede von Gott als Mutter unbeachtet läßt (vgl. z.B. Jes.66, 13 und Jes.42, 14).

von der Mutter mit Nahrung, Luft und Blut versorgt wird, von der also sein Leben oder sein Tod abhängt. In seinem Spiel, so die Theorie Irigarays, vergißt und verneint der kleine Junge diese erste Verbindung zwischen sich und der Mutter und glaubt, sie mittels des Bindfadens ersetzen zu können. Dieser Ersatz ist insofern eine Glaubensangelegenheit, weil er eine Täuschung unterstellt. Es gibt nämlich Differenzen zwischen beiden Formen der Verbindung: Während das kleine Kind durch die Nabelschnur ohne jegliche eigene Anstrengung, ohne jeglichen Bitrurf versorgt wird, unterliegt das Funktionieren des Bindfadens dem eigenen Willen des ernsthaft-gläubigen Subjekts. Statt das Geheimnis der Mutter zu bewahren – daß sie es nämlich ist, die hier gibt – sorgt Ernst in seinem Spiel dafür, daß er auf niemanden angewiesen ist und verneint so die materielle Grundlage dieser Verbindung: „Ist das erste Band einmal durchtrennt, wird sie nur noch dasein, wenn er sie ruft.“ (Irigaray, 1989a, S. 61). Eine weitere Differenz zwischen der Nabelschnur und dem Bindfaden besteht darin, daß der Bindfaden Ernst gar nicht mit allem versorgt, was er benötigt. „Der Faden der Holzspule führt *nicht* in ihn wie die erste Schnur“, so Irigaray (Irigaray, 1989a, S. 63).

Ich selbst möchte hier die Überlegung hinzufügen, ob nicht eine explizit theologische Variante der Nabelschnur wiederum die Differenz zwischen dem patriarchalen Glauben des kleinen Ernst und (z.B.) dem christlichen Glauben zum Ausdruck bringen könnte. Theologisch gesehen entspräche der Nabelschnur m.E. das Gebet. Das Gebet als spezifische theologische Sprachform bewahrt insofern das mütterliche Geheimnis, als es sich an eine Instanz wendet, die sich nicht beherrschen läßt und die den Gläubigen von sich aus mit allem Nötigen versorgt. Zugleich wird jedoch im Gebet das Mütterlich-Weibliche insofern verneint, als es sich ja an den himmlischen Gottvater und nicht an die Mutter auf Erden wendet.

3.3 Der Glaube des Engels

3.3.1 Die maskierte Ordnung des Engels

Vom ersten Schritt der Verneinung der verbindenden mütterlichen Qualitäten unterscheidet Irigaray einen zweiten, nämlich die Verneinung der Plazenta- und Fruchtwasserhülle, die die Mutter dem Kind in ihrem Bauch gibt. Diese Hülle ist mit der Mutter selbst nicht identisch, sondern stellt vielmehr eine Vermittlung dar, in der die Mutter sich dem Kinde gibt, auf daß es geboren werde. In seinem Spiel ersetzt das Kind die Plazentahülle durch den Bettschleier. Doch sind nun auch hier verschiedene Differenzen zwischen der materiellen Grundlage des Glaubens, der Plazenta, und dem Glauben von Ernst zu nennen: Während die Plazenta erstens eine einmalige Verbindung in der Welt des Bauches war, die mit der Geburt aufhört zu bestehen, soll durch den Schleier die Rückkehr zu dieser unmittelbaren Verbindung zwischen Ernst und Mutter verfügbar und ständig wiederholbar werden. Während die Plazenta zweitens eine Verbindung zwischen Mutter und Kind ist, die die Geburt des Kindes ermöglicht, wird der Bettschleier von Ernst mit der Mutter identifiziert. Dessen vermittelnde Qualitäten werden auf diese Art und

Weise negiert. Zudem verhindert diese Identifikation den Eintritt der Mutter in die Sprache. Das Ungeboren-Sein und Schweigen der Frau aufgrund dieser Form der Vermittlung beschreibt Irigaray mit den folgenden Worten: „Es ist wahr, daß sie noch nicht begonnen hat zu sprechen, daß sie nur in dem Schleier ist, daß sie sich nie gegenübergetreten sind, so als wäre ihr Mund-zu-Mund, ihr Mund-zu-Ohr noch und für immer vernabelt“ (Irigaray, 1989a, S. 62). Die Vermittlung des Fort/da-Spiels schließt so den Eintritt der Frau in eine ihrem Geschlecht entsprechende symbolische Ordnung aus. Darum kann es bei diesem gläubigen Spiel, bei dieser Form der Vermittlung, nicht zu einem intersubjektiven Gegenübertreten zwischen den Geschlechtern kommen. Die Unmöglichkeit einer intersubjektiven Begegnung betrifft übrigens nicht nur die Vermittlung des Fort/da-Spiels, sondern auch die Art der Vermittlung im Bauch selbst. Die Mutter „schafft [dort] die Möglichkeit, in Präsenz zu treten, aber sie hat in ihr keinen Ort. Es gibt kein Gegenübertreten, von Angesicht zu Angesicht, an diesem Ort“ (Irigaray, 1989a, S. 62).

Die Unmöglichkeit der Rückkehr und die Einmaligkeit der Gabe der Plazenta betrachtet Irigaray als ein hoffnungsvolles Moment. Das Wissen um diese Unmöglichkeit und Einmaligkeit spornt sie an, Ersatzformen der Vermittlung zwischen Mutter und Sohn bzw. zwischen den Geschlechtern zu suchen, in denen es anders als im ernsthaften Spiel zu einem wirklichen Gegenübertreten, d.h. zur Anerkennung der Differenz zwischen den Geschlechtern kommen kann. Das Fehlen einer solchen Vermittlung in den dominanten (psychoanalytischen und philosophischen) Diskursen veranlaßt sie dazu, in der Theologie nach einer Art der Vermittlung zu suchen, die dem weiblichen Geschlecht und der Begegnung der Geschlechter möglicherweise mehr Raum bieten könnte. Hierbei stößt sie auf die Figur des Engels, wie folgendes Zitat verdeutlicht: „...auch wenn die meisten Fäden [d.h. die von Ernst beim Fort/da-Spiel gestaltete symbolische Ordnung, S.H.] bereits vorhanden sind, bevor die Drehungen zu eng gezogen, die Bahnen abgeriegelt, geschlossen oder vernäht sind, ist da noch der Raum, der in der Lage ist, sich nahezu unendlich auszuweiten; er ist einer Kosmologie oder Theologie zugänglich, in der 'es' sich weit entfernt, sich ausweitet, ausbreitet, in jeder Geschwindigkeit zirkuliert. Bevor also der Sohn seine Szene perfektioniert hätte, kann man versuchen, ihm seinen Schleier, den Vorhang seines Theaters, die Umgebung oder Vermittlung seines *Fort/da* zu entwenden und sie den *Engeln* anvertrauen oder zurückgeben“ (Irigaray, 1989a, S. 64f.).

Die Figur des Engels erweckt das Interesse Irigarays, weil sie möglicherweise als ein sogenannter dritter Term dienen kann. Ein dritter Term ist nach Lacan notwendig, um der dualen Beziehung des Imaginären zu entkommen und in die symbolische Ordnung, in die Sprache, eintreten zu können. Lacan zufolge ist der dritte Term der Phallus. Die symbolische Ordnung, in die er Eintritt gewährt, wird dementsprechend vom sogenannten Gesetz des Vaters regiert. Indem Irigaray nun anstelle dieses phallischen dritten Terms die geschlechtslose, neutrale Figur des Engels in den Mittelpunkt des Interesses rückt, trachtet sie, eine patriarchale symbolische Ordnung durch eine christlich-religiöse Ordnung zu ersetzen. Der Versuch der Etablierung einer christlich-symbolischen Ordnung der Engel anstelle

der dominanten patriarchalen symbolischen Ordnung wäre dann als gelungen zu bewerten, wenn diese nicht nur Ernst aus der dualen Beziehung des Imaginären befreien würde, sondern darüber hinaus auch der Mutter ermöglichen würde, sich auf den Weg der Subjektwerdung zu begeben.

Irigarays Analyse der durch den Engel vermittelten christlichen symbolischen Ordnung wird zeigen, daß diese hinsichtlich der Möglichkeit weiblicher Subjektwerdung und hinsichtlich eines Gegenübertretens der Geschlechter im Sinne der sexuellen Differenz zwar einige Möglichkeiten bietet, diese aber völlig unzureichend sind. Die Vermittlung des Engels erweist sich vor allem als heilsam für den Sohn Ernst. Über die Mutter wird nach wie vor herrschaftlich verfügt. Das herrschaftliche Verfügen-können erweist sich geradezu als die für Ernst heilsame Möglichkeit der christlichen symbolischen Ordnung des Engels, hilft es ihm doch, sich aus der dualen Beziehung des Imaginären zu befreien und den Verlust der Mutter zu bewältigen.

Die symbolische Ordnung des Engels weist einige typische Merkmale auf, die ich im Folgenden nennen möchte. Kennzeichnend für die von Engeln errichtete symbolische Ordnung im Unterschied zu einer symbolischen Ordnung im Sinne Lacans ist Irigaray zufolge zunächst, daß die Einschreibung dieser Ordnung in den Körper unsichtbar, noch nicht entziffert ist. Es ist mit anderen Worten undeutlich, ob das strukturierende Gesetz dieser Ordnung das des Vaters oder ein anderweitiges, ein möglicherweise weibliches Gesetz ist. Der Engel kündigt so etwas an – eine Einschreibung – was noch aussteht. Diese Ordnung ist eine Möglichkeit, keine Wirklichkeit, denn nur im Falle einer entzifferten Einschreibung würde es sich wirklich um eine symbolische Ordnung handeln. Nur im Falle einer Entzifferung der Engelbotschaft verbindet sich nämlich mit dem noch schweigenden Körper eine Sprache und kann ein Subjekt sich zu einem sprechenden Subjekt entwickeln. So ist die Ordnung des Engels aus weiblicher Perspektive als ein ambivalentes Projekt zu betrachten: Einerseits wird dem weiblichen Körper der Eintritt in eine dem weiblichen Geschlecht entsprechende symbolische Ordnung nicht ermöglicht. Die vollständige Fleischwerdung des Wortes, so kann man es m.E. theologisch formulieren, wird noch erwartet. Andererseits nimmt sie einer durch den Phallus strukturierten symbolischen Ordnung den Anspruch auf universale Gültigkeit. Die Hoffnung auf ein noch zukünftiges göttliches Wort, so möchte ich es theologisch sagen, wird dadurch aufrecht erhalten. Zwar ergeht dieses Wort durch die Vermittlung des Engels als eine geheime Botschaft an den noch schweigenden Körper, doch entbehrt es einer ausgesprochenen Antwort seitens des angesprochenen Subjekts.

Die Vermittlung des Engels bietet zwar eine Alternative zu einer explizit phallich strukturierten symbolischen Ordnung, doch erweist sich die scheinbare Ungeschlechtlichkeit des Engels bei näherem Hinsehen keinesfalls als neutral. Irigaray betont in diesem Zusammenhang, daß der Engel und seine Vermittlung sogar als ein Hindernis in der Gott-Frau-Beziehung betrachtet werden muß: „Der Engel stellt sich sogar zwischen Gott und sie, damit sie sich aus ihnen [gemeint ist: aus

der Beziehung zwischen Gott und Frau, S.H.] entfernt und nicht als sie selbst, in ihn [Ernst, S.H.], in sie, zwischen sie zurückkehrt“ (Irigaray, 1989a, S. 68).¹⁴ Anstatt sich selbst in ein Verhältnis zu Gott setzen zu können und so Subjekt zu werden, sorgt der Engel nun gleichsam dafür, daß sie aufs Neue mit einem patriarchalen Schleier – ein Bild für das sprachliche Netz der durch Engel vermittelten symbolischen Ordnung – eingehüllt wird: „Bleibt sie dieselbe, wenn sie auf diese Weise entfernt, weggeschickt und wieder zurückgeholt wird? Nein. Bei der Rückkehr hat er sie in seinen Schleier, seinen Ruf, seine oder ihrer beider Sprache eingehüllt“ (Irigaray, 1989a, S. 68). Die Vermittlung des Engels erweist sich so gesehen nur als scheinbar neutral. In Wirklichkeit ist diese Art von Vermittlung mit einem „winzige[n] Körperzusatz“¹⁵ bzw. einer phallischen „Maske“ versehen (Irigaray, 1989a, S. 68). Die These vom phallogozentrischen, das Weibliche ausschließenden Charakter der Ordnung des Engels malt Irigaray im Folgenden anhand einer Analyse von Motiven der Weihnachtsgeschichte aus.

3.3.2 Unterstützender Glaube zu Weihnachten

Bei der Analyse der weihnachtlichen Verkündigung des Engels Gabriel betrachtet Irigaray in *La croyance même* insbesondere die Rolle der Mutter. Wie der Vermittlung des ernsthaften Glaubens liegt auch dem christlichen Glauben ein Vergessen des Mütterlich-Weiblichen zugrunde. Doch unterliegt die Verkündigung des Engels wie alle religiösen Phänomene einer doppelten Bedeutung. Beispielhaft für diese Ambivalenz ist Irigarays Ansicht nach erstens der Glaube an die in der katholischen Kirche zum Dogma erhobene Jungfrauengeburt. Zwar handelt es sich beim Glauben an das jungfräuliche Hymen der Mutter Maria nicht unbedingt um einen religiösen Ersatz für eine irdische Realität, doch geht es immerhin um die religiöse Unterstützung einer patriarchalen Wahrheit, nämlich um das paradoxe Insistieren auf die Jungfräulichkeit einer Mutter. Kritikwürdig im Sinne Irigarays ist der Glaube an die Jungfräulichkeit vermutlich nicht wegen der Jungfräulichkeit als einer möglichen weiblichen Lebensweise überhaupt, sondern wegen der damit von Männern oft verbundenen Leugnung der Geschlechtlichkeit der Frau. Bevor der Versöhner und Befreier überhaupt geboren ist, ist so bereits ein patriarchales Vorurteil im Spiel, nämlich das Insistieren auf der Jungfräulichkeit Marias. Als ambivalent ist der Glaube an die jungfräuliche Geburt deswegen zu bezeichnen, weil mit ihr ein verheißungsvolles weihnachtliches Geheimnis angedeutet wird, welches allerdings noch nicht enträtselt ist. So wird in *La croyance même* von einem „Geheimnis des Spiels“, welches als solches noch unentziffert ist, gesprochen (Irigaray, 1989a, S. 69; kursiv v. mir, S.H.). Enträtselt wäre das verheißungsvolle Geheimnis, wenn der Beitrag der Mutter bei der Geburt des angekündigten Befreiers und die materielle Grundlage dieses Beitrags nicht länger verschwiegen, sondern ans Licht gebracht werden würden. Als materielle Grundlage dieses Bei-

¹⁴Meine Übersetzung weicht hier leicht von der deutschen Übersetzung ab, die m.E. undeutlich ist.

¹⁵Frz.: supplément

trags erweist sich Irigaray zufolge die Vermittlung der Plazenta, der erste Schleier zwischen Mutter und Kind: „Alles wäre im vorhinein erfüllt, in einem Wort, in dem etwas vom ersten Schleier im Namen Gottes und der Erzeugung des Sohnes zurückkehrt“ (Irigaray, 1989a, S. 69). Der geheimnisvolle vergessene weihnachtliche Beitrag der Mutter besteht offensichtlich im jungfräulichen Hören auf das Wort Gottes, welche eine Erinnerung an die Vermittlung der Plazenta darstellt. Das Verheißungsvolle der Verkündigung des Engels aber besteht darin, daß sie das Ohr der Maria nicht verletzt: „Er hätte ihr auf geheimnisvolle Weise, durch das Ohr, wiedergegeben, was ihr im Bauch genommen worden ist. Träger einer Botschaft, die nicht eingeschrieben ist, die sich dem Gehör überträgt, ohne Auf- und Durchbrechen von Haut oder Membran“ (Irigaray, 1989a, S. 69). So entsteht als eine mögliche weibliche Tradition der Vermittlung die Reihe „Gabe der Plazenta – Bettschleier – herzliches Hinhören“. Als das noch zu enträtselnde, aber in der Verkündigung des Engels angekündigte Geheimnis der weihnachtlichen Botschaft erweist sich nicht das natürliche Gebären des Sohnes, sondern das Hören auf das Wort Gottes. Insofern Maria das Wort Gottes tatsächlich vernommen hat – und das hat sie der biblischen Weihnachtsgeschichte zufolge – ist sie in dem genannten unnatürlichen Sinne gar keine Jungfrau, sondern eben eine Hörerin, d.h. Empfängerin des Wortes. Die Jungfrauenschaft der Maria bewahrheitet sich hier überraschenderweise in dem Sinne, daß ihr Ohr beim Hören des Wortes Gottes nicht verletzt zu werden braucht. Als Besonderheit jenes noch nicht enträtselten geheimnisvollen Glaubensersatzes ist die Heilung oder Vermeidung einer Verletzung zu betrachten, d.h. die Heilung jener Wunde, die sowohl der Mutter als auch dem Kinde durch die Abtrennung der sich zwischen ihnen befindlichen Plazenta zugefügt wurde und die sich seit dem zwischen ihnen befindet.

Jungfrauenschaft – so die Schlußfolgerung – kann nicht nur, aber auch in einem nicht-patriarchalen Sinne verstanden werden, nämlich als eine heilsame Empfänglichkeit hinsichtlich der Einflüsterung des Wortes Gottes. Die Möglichkeit der Zurückerstattung der Gabe des Plazenta-Raumes beim weihnachtlichen Hinhören auf die nicht-verletzende Verkündigung des Engels weist m.E. darauf hin, daß Weihnachten für Irigaray nicht nur das Fest der Geburt des Messias Jesus ist, sondern daß die Messianität auch in der an diesem Tage beschlossenen Heilung des Blutflusses der blutflüssigen Frau zum Ausdruck kommt. Diese Heilung ist möglich durch die Entdeckung, daß Maria durch ihr jungfräuliches Hören selbst auch eine Trägerin messianischer Eigenschaften ist.

Eine zweite Ambivalenz des weihnachtlichen Glaubens betrifft die Geburt. Ich erwähnte bereits, daß es eine Eigenart von Engelsbotschaften ist, daß sie noch nicht vollständig entziffert sind. Ob Jesus Christus tatsächlich der von Frauen erwartete Messias ist, bleibt so eine offene Frage. Es ist Irigaray zufolge keinesfalls ausgemacht, ob es sich bei der angekündigten Geburt „um einen Prolog oder um die Erfüllung der Präsenz handelt“ (Irigaray, 1989a, S. 69). Ich führte bereits in meinem Kapitel „Das Problem der Zeit“ aus, daß diese Offenheit Irigaray zufolge schrecklich und schön zugleich ist. Schrecklich ist sie, weil die Menschwerdung Gottes in einem Mann den Ausschluß von Frauen aus der christlichen Tradition be-

wirkt hat. Schön ist sie, weil die Perspektive einer noch zukünftigen Offenbarung Gottes sich für das weibliche Geschlecht als verheißungsvoller als das Pochen auf einer einmaligen Offenbarung Gottes in einem männlichen Fleisch erweist.

Ein drittes ambivalentes Moment der Verkündigung des Engels liegt in der Art und Weise der Gestaltung seiner Verkündigung beschlossen. Diese vollzieht sich in immer „der gleichen Zielrichtung“, nämlich ausschließlich von oben nach unten: „Er [der Engel, S.H.] bewegt sich immer in die gleiche Richtung, auch bei seinen Hin- und Rückwegen“ (Irigaray, 1989a, S. 69). Diese Beobachtung veranlaßt Irigaray zu einer religionskritischen Betrachtung der verkündenden Aktivität des Engels. „Liegt hier nicht eine bestimmte Verkehrung vor, eine Umkehrung des Weges?“, lautet ihre eindringliche Frage (Irigaray, 1989a, S. 69f.). In Wirklichkeit verläuft der Weg der Vermittlung von unten nach oben, nämlich von der materialen Realität der mütterlichen Plazenta über einen vergessenen Bettschleier zum „Gedankengefüge der Transzendenz des Herrn“ (Irigaray, 1989a, S. 70). Die Ambivalenz des christlichen Glaubens zeigt sich hinsichtlich der Art und Weise seiner Verkündigung darin, daß mit ihr einerseits eine Erinnerung an die vermittelnden mütterlichen Qualitäten vorliegt, daß diese Qualitäten in der religiösen Projektion aber von den Füßen auf den Kopf gestellt wurden und die Erinnerung an die Mutter ausgemerzt wurde. Irigaray fragt sich darum, ob der Engel nicht „bereits von ihr kommt“, „wenn er zu ihr hingehet“ (Irigaray, 1989a, S. 70).

Die Erforschung der vom Engel konstituierten symbolischen Ordnung hat deutlich gemacht, daß diese aus kritisch-feministischer Sicht als ambivalent zu bezeichnen ist. Einerseits unterstützt sie den ernsthaft-patriarchalen Glauben, andererseits ist sie ein beständiger Unruheherd innerhalb einer patriarchalen Ordnung. Indem der Engel Maria zur Hörerin des Wortes erwählt, indem er in seinem Kommen beständig an die verdrängte und vergessene mütterliche Gabe der Plazenta-Vermittlung erinnert, indem das Verkündete an das noch nicht eingelöste Versprechen der göttlichen Einschreibung in alles menschliche Fleisch erinnert, höhlt er die bestehenden Glaubensformen aus. Insofern ist in der Ambivalenz des Engels trotz aller patriarchalen Täuschung auch ein Moment gelegen, welches bei entsprechender Aktivierung zu einer Ordnung beitragen kann, die eine vertrauensvollgläubige weibliche Existenz ermöglicht.

Was würde nun passieren – so meine ich das Anliegen Irigarays wiedergeben zu können – wenn die schweigsame Leerstelle des dominanten Glaubensdiskurses aktiviert und selbst zu sprechen anfangen würde? Was also würde sich ereignen, wenn Maria beispielsweise das bereits gehörte Wort selbst in den Mund nehmen würde und das insistierende göttliche Wort unnatürlich als Ausspruch ihrer Lippen gebären würde? Was geschehen könnte oder sollte, deutet Irigaray in *La croyance même* mit einigen Hinweisen an: Sowohl die Mutter als auch der Sohn könnten in einer weiblichen symbolischen Ordnung in die Sprache eintreten, d.h. geboren werden, und zwar als Paar. Die Mutter soll in der von Irigaray geforderten symbolischen Ordnung darum nicht ausschließlich Mutter, sondern auch Liebhaberin sein. Der Sohn soll dementsprechend nicht nur Sohn sein, sondern sich zu einem Liebhaber jenseits der Parameter des dominanten Diskurses entwickeln. Die-

se Versöhnung der Geschlechter – so möchte ich das Anliegen Irigarays einmal theologisch qualifizieren – ist ihrer Meinung nach im Rahmen der bestehenden theologischen Diskurse noch ungedacht: „Sie bleibt lediglich Mutter und er Sohn, und beide gehorchen dem Wort des Vaters“ (Irigaray, 1989a, S. 70). Es ist die Frage, ob die Einschreibung der Frau in eine symbolische Ordnung eine Möglichkeit innerhalb des bestehenden symbolischen oder religiösen Universums ist, oder ob sie jenseits der bestehenden Glaubensräume gesucht werden muß. Angesichts des im Weihnachtsglauben beschlossenen utopischen Potential des Glaubens, so meine ich von Irigaray her antworten zu müssen, ist die Entwicklung einer weiblichen religiösen Ordnung eine zu aktivierende Möglichkeit der bestehenden religiösen Ordnung. Diese Möglichkeit – so interpretiere ich jedenfalls Irigaray – ist jedoch unmöglich, solange der christliche Glaube nicht einer gründlichen Religionskritik unterzogen und so vom Kopf wieder auf die Füße gestellt wird. Ohne diese Religionskritik und ohne eine Radikalisierung der traditionellen Religionskritik als Patriarchatskritik besteht die Frau auch im Glauben nicht als eigenständiges Subjekt, sondern „auf Geheiß eines Anderen, des Allerhöchsten, des allmächtigen Vaters, Zentrum und Bezugspunkt all unseres Glaubens“ (Irigaray, 1989a, S. 70).

3.3.3 Pathologische Abweichungen des Engels

Nachdem Irigaray die Verkündigung des Weihnachtsengels Gabriel als problematisch und hoffnungsvoll zugleich dargestellt hat, wendet sie sich nun pathologischen Abweichungen bzw. ins krankhaft gesteigerten Symptomen dieser Art der Verkündigung zu und malt sie anhand der Figur des Teufels - klassischer Gegenspieler eines Engels – aus.

Irigaray konstatiert, daß Teufel als gefallene Engel überhaupt keine Vermittlung mehr zustande bringen, sondern diese im Gegenteil sogar verhindern und verwirren: „Die Teufel [...] sichern die Vermittlung nicht auf diskrete Weise. Sie intervenieren, um sie zu stören. Sie halten sich dazwischen auf, um sie zu verhindern, noch weniger entzifferbar zu machen, um sie manchmal, noch bevor sie gehört oder verwirklicht wird, zu verbrennen“ (Irigaray, 1989a, S. 71). Die Teufel zerstören so jegliche Möglichkeit eines Eintritts in die symbolische Ordnung. Das Verwerfen einer symbolischen Ordnung bzw. des diese Ordnung strukturierenden Gesetzes, welches Irigaray anhand der Teufelsfigur darstellt, ist m.E. als Zeichen einer psychotischen Erkrankung zu deuten. Diese Interpretation legt sich darum nahe, weil Lacan zufolge, von dem Irigaray doch trotz aller Kritik geprägt ist, eine derartige Verwerfung des die symbolische Ordnung strukturierenden Gesetzes als typisch für eine psychotische Erkrankung gelten kann. Auch die anhand der Teufelsfigur ausgemalten Phänomene wie gläubige Täuschungen (Halluzinationen aufgrund des Vergessens des Mütterlich-Weiblichen), Weltuntergangsstimmung (Rückzug der Objektliebe in der Mißachtung der Mutter oder des anderen Geschlechts, Steigerung der Eigenliebe und Selbstfixiertheit) und Anflüge von Größenwahn sind typisch für das Krankheitsbild eines Psychotikers. Die Weltuntergangsstimmung äußert sich beispielsweise in der oben bereits zitierten Lust

am Verbrennen. Aber auch die völlige Lichtlosigkeit der Teufel erinnert an düstere Szenarios wie sie Weltuntergangsvisionen eigen sind. Der Größenwahn wird von Irigaray in erster Linie als das kopienhafte „*Ebenso-wie-seinwollen*“ konkretisiert, d.h. als Auslöschen jeglicher Differenz, sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischen den Geschlechtern (Irigaray, 1989a, S. 71). Die mit Psychosen verbundene Selbstfixiertheit stellt Irigaray mit Hilfe des Bildes der verschlossenen Augen des Teufels dar, wodurch ihm die für die Subjektwerdung so entscheidende „*réconnaissance*“, der anerkennende, vom Narzißmus des Spiegelstadiums befreiende Blick der Eltern entgeht. Der Teufel ist ausschließlich mit seiner Selbstinszenierung beschäftigt: „Das Diabolische verschließt die Augen, ausgenommen für sein eigenes Spektakel“ (Irigaray, 1989a, S. 73).

Insbesondere die Differenzlosigkeit der teuflischen Vermittlung zerstört jeglichen Hinweis auf einen Raum oder Ort, in dem sich das Gegenübertreten der Geschlechter und eine Begegnung zwischen Gott und Mensch zumindest als Zukünftiges vollziehen könnte. Während der Engel Träger einer – wenn auch noch unentzifferten – Botschaft und so als Verkünder und Vermittler des Gesetzes potentiell auch Träger einer Gesetzesänderung sein kann, bewirkt der Teufel mit seiner Verweigerungshaltung gegenüber jeglicher Vermittlung eine Festlegung oder Erstarrung des Gesetzes. So jedenfalls interpretiere ich Irigaray, wenn sie als die positive Möglichkeit der Vermittlung des Engels gegenüber der Vernichtung jeglicher Ordnung durch den Teufel Folgendes festhält: „Aber die Vermittlung des Engels hält den Raum offen, gleich einer Linie von Leuchtfeuern, die vom Vergangenen zum Zukünftigsten dieser Welt führen. Diese Vermittlung – fortwirkende Erinnerung, selbst wenn sie ungedacht bleibt – wird verdeckt durch den diabolischen Willen, den Bezug zum Licht zu reproduzieren, ihn zuweilen als Gesetz einzuschreiben, ihn – der die Lichtquelle verbirgt – als Schrift zu reproduzieren“ (Irigaray, 1989a, S. 73). Differenzlos wiederholende Reproduktion und Festlegung eines Gesetzes entspricht keinesfalls dessen Erfüllung, sondern ist ein erster Schritt, das Absterben dieses und jeglichen strukturierenden Gesetzes überhaupt in die Wege zu leiten.

Die Erstarrung der durch den Engel vermittelten symbolischen Ordnung erweist sich auch insbesondere darum als tödlich, weil sie die Möglichkeit der Entwicklung einer alternativen symbolischen Ordnung verhindert. Irigaray spricht in diesem Zusammenhang von einer „Heimholung“ des Engels. Einen Engel heimzuholen und ihm einen festen Platz im Himmel, auf der Erde oder in einem gottesdienstlichen Gebäude zu geben, widerspricht dem Wesen eines Engels, welches ja in der Vermittlung besteht. Da der Ort des Engels „zwischen“ ist, bedeutet seine Heimholung eine Erstarrung oder „diabolische Lähmung“, wie Irigaray es ausdrückt (Irigaray, 1989a, S. 76). Nur jenseits des Versuchs, über die Engel verfügen zu wollen, kann ihre Kraft sich entfalten, die darin besteht, „den Blick und alle Sinne“ zu „erleuchten“ (Irigaray, 1989a, S. 76).

Durch die teuflische Vermittlung wird das Raum-Zeit-Gefüge zerstört: Die Zeit erscheint ohne Vergangenheit und Zukunft, der Raum hat keine vertikalen und horizontalen Grenzen, keine Strukturen und Unterteilungen mehr. Horizontal gesehen

gibt es keine Abgrenzung zu einem Gegenüber mehr. Indem das erkrankte Subjekt den ganzen Raum für sich selbst beansprucht, besteht kein Raum im Sinne eines abgegrenzten Bereichs. Nicht nur einem Gegenüber wird so kein eigener Raum zugestanden, sondern auch das erkrankte Subjekt selbst erfährt den Raum als grenzenlos. Vertikal gesehen besteht kein Schutz mehr gegen die Unermeßlichkeit der Abgründe in der Tiefe und gegen die Unermeßlichkeit des Himmels. Das erkrankte Subjekt erfährt die Un-Orte, zu denen er das Mütterlich-Weibliche fortgeschickt und dort religiös überhöht hat bzw. zurückzitiert und an sich assimiliert hat, zunehmend als Gefahr. Das Vergessene, Verkannte oder Verdrängte seines Diskurses, dessen er sich entledigt wähnte, droht in diesen einzubrechen. Da er die symbolische Ordnung und insbesondere das Gesetz des Vaters verworfen hat, besteht für ihn auch keine Möglichkeit mehr, mit Hilfe des Fort/da-Spiels die An- und Abwesenheit der Mutter zu beherrschen. Es gibt darum, wie Irigaray schreibt, keine „Distanz, die mit Hilfe irgendeiner Holzspule beherrschbar wäre“ (Irigaray, 1989a, S. 74).

Um das zerstörte Raum-Zeitgefüge wiederherzustellen und die psychotische Erkrankung zu genesen, anerkennt Irigaray grundsätzlich den Nutzen einer symbolischen Ordnung. Deren Nutzen besteht darin, daß sie durch ihre Strukturierungen, Unterteilungen und Vermittlungen das zerstörte Raum-Zeitgefüge wiederherzustellen hilft. Irigaray beschreibt den Nutzen einer Einreihung in die Vermittlung des Fort/da-Spiels folgendermaßen: „Also den anderen als Schirm nehmen. Ihn mit dem Gesicht zum Himmel oder zu den Abgründen stellen und nur das betrachten, was er bereits assimilieren-deassimilieren konnte“ (Irigaray, 1989a, S. 74). Es ist m.E. hilfreich, den genannten Schirm im Kontext von *La croyance même* zu sehen, und das heißt innerhalb der Bilderreihe „Plazenta – Schleier – Engel – Schirm“. Nicht nur das Hilfreiche, sondern auch der Mangel des Schirmes ist zu nennen. Einerseits bietet der Schirm – ein Ersatz für das vergessene Mütterliche – einen Schutz gegen die Grenzenlosigkeit des Raumes. Andererseits kann eine Begegnung mit einem Gegenüber – konkret mit dem Mütterlich-Weiblichen und somit dem anderen Geschlecht – nicht stattfinden. Das Gegenüber erhält in dieser symbolischen Ordnung nämlich nur insofern einen Ort, als es „assimiliert-deassimiliert“ wird, d.h. innerhalb der Parameter des herrschenden Fort/da-Spiels. Das Gegenüber kann so nie ein wirkliches, unableitbar anderes Gegenüber sein.

Ich meine, diese Erörterungen Irigarays dahingehend zusammenfassen zu können, daß eine Heilung des Erkrankten mehr erfordert als eine erneute Einreihung in die herrschende symbolische Ordnung. Zwar bietet diese Heilung hinsichtlich der Raumnot des Erkrankten, doch bietet sie keine Heilung hinsichtlich einer Versöhnung zwischen den Geschlechtern. Durch die erneute Einreihung in die durch das väterliche Gesetz strukturierte symbolische Ordnung erhält der Erkrankte ein „präsentierbares *Angesicht* zurück, wiedererlangt im Rücken des Vaters. Er gibt sich auch ein Volumen, indem er sich um den Vater bewegt“ (Irigaray, 1989a, S. 75). Doch wird der derart Geheilte von Irigaray sozusagen aufgefordert, die Grenzen dieses Raumes nun auch wieder zu überschreiten, und zwar ohne sie zu verleugnen. Denn nur jenseits der Grenzen des bestehenden symbolischen

Universums könnte sich ein Gegenübertreten der Geschlechter, könnte sich eine Anerkennung auch der sexuellen Differenz ergeben. Darum schließt Irigaray ihre Kritik hinsichtlich der symbolischen Ordnung ab mit den Worten: „Aber das Erreichen der Grenzen der bekannten Räumlichkeit ist gleichbedeutend mit dem Verlust seines Lieblingsspieler – sie beherrschen“ (Irigaray, 1989a, S. 75).

Abschließend sind drei Elemente zu nennen, die hinsichtlich der Ordnung des Engels trotz ihrer Mängel positiv hervorgehoben werden müssen und bei der Errichtung eines neuartigen symbolischen Universums zu berücksichtigen sind: Erstens sollte dem strahlenden Leuchten des Engels Aufmerksamkeit geschenkt werden. Dem Leuchten des Engels entspricht m.E. der Blick der Eltern, die *réconnaissance*, beim Eintritt in eine symbolische Ordnung. Theologisch möchte ich dieses Strahlen als Niederkunft göttlichen Glanzes auf das Menschenkind verstehen, d.h. vielleicht am besten als einen Taufvorgang (Joh. 1, 32), der sozusagen den Eintritt in eine neuartige Ordnung markiert. Zum zweiten ist unbedingt die lebendige Beweglichkeit des Engels festzuhalten. Diese verhindert jeglichen Dogmatismus von oben nach unten, aber auch von unten nach oben. Festzuhalten ist die lebendige Beweglichkeit auch darum, weil sie trotz ihrer antidogmatischen Tendenz die Errichtung eines – alternativen – symbolischen Universums gerade nicht verhindert. Zum dritten weist Irigaray auf die Notwendigkeit von Begrenzung und Strukturierung. Die weiterführende Überschreitung der Grenzen des bestehenden symbolischen Universums setzt ihre Anerkennung voraus. Die Nicht-Inachnahme dieser drei Wesensmerkmale des Engels bezeichnet Irigaray als „die diabolischste Verlockung, die existieren kann“ (Irigaray, 1989a, S. 76). Jegliche Form der Vermittlung, jegliche Möglichkeit einer Begegnung zwischen den Geschlechtern, jegliche Hoffnung auf die Nachgeburt des Mütterlich-Weiblichen – d.h. den Eintritt der Frau in ein symbolisches Universum – wird so zunichte gemacht.

Im weiteren Verlauf von *La croyance même* untersucht Irigaray die Möglichkeiten einer Vermittlung, bei der nicht nur mehr Zeit, sondern auch mehr Raum für das weibliche Geschlecht vorhanden ist. Bei ihrer Suche nach einer solchen Möglichkeit stößt sie auf eine andere Engelfigur, die der alttestamentlichen Cherubim.

3.3.4 Der Raum der Cherubim

Mit Hilfe des Bildes der Cherubim versucht Irigaray, einen Weg jenseits der Gefahr der Erstarrung und der Gefahr der Negation der symbolischen Ordnung zu bahnen und den Raum einer symbolischen Ordnung zu beschreiben, in dem sich die sexuelle Differenz ereignen könnte. Das Bild der Cherubim bietet sich als ein alternativer dritter Term an, weil es sowohl eine Alternative zur mangelhaften Verkündigung oder Vermittlung des neutestamentlichen Engels als auch zur gänzlich fehlenden Verkündigung des gefallenen Engels bietet. Bei einer näheren Betrachtung des Bildes der Cherubim wird die Eigenart des von ihnen konstituierten Raumes deutlich: Diese beiden Engel stehen einander an den beiden Enden des Gnadenthrons, der sich auf der Lade mit dem Gesetz befindet, gegenüber.

Als Gegenüberstehende eröffnen sie erstens zwischen sich einen Raum, in dem sich die Einwohnung oder Thronbesteigung¹⁶ Gottes in der Zukunft ereignen kann. Im biblischen Bild befindet sich der Gnadenthron im Allerheiligsten, d.h. in einem durch einen Vorhang abgeschirmten speziellen Raum im Tempel. In diesem allerheiligsten Raum, so sagt es das biblische Bild, ereignet sich die Einwohnung Gottes. Nur hier – so verstehe ich Irigaray – kann auch das zu Gott verschobene Mütterlich-Weibliche wieder zum Vorschein kommen. Irigaray betont hierbei, daß der Gnadenthron mit den Cherubim die Bundeslade mit dem Gesetz bedeckt und sogar von ihr losgelöst werden kann. Das Bild der Cherubim steht bei Irigaray folglich für die Überwindung oder Öffnung des schriftlich fixierten Gesetzes – in *La croyance même* konkretisiert als Gesetz des Vaters – durch die Gnade. Weil im biblischen Bild die Gnade ein Teil des Gesetzes ist, bietet das Bild von den Cherubim sozusagen einen alttestamentlich denkbaren Schutz vor der Erstarrung des Gesetzes. Ja, anders als das Gesetz des Vaters ist die Thora als erstarrtes Gesetz gar nicht denkbar.

Als Gegenüberstehende bilden die Cherubim zweitens einen Raum, in dem eine Differenz gedacht wird. Anders als der Raum des ernsthaften und auch des ernsthaft-christlichen Glaubens entsteht er nicht durch eine Verdoppelung, sondern durch ein Teilen.¹⁷ Auch die Tatsache, daß der Gnadenthron, das Gesetz und die Cherubim sich hinter einem Vorhang, nämlich dem abschirmenden Vorhang vor dem Allerheiligsten, befinden, bestärkt das Bild des Teilens. Im cherubimischen Glauben, so verstehe ich Irigaray hier, geht es nicht um eine religiöse Verdoppelung seiner selbst, sondern um die Erwartung eines wirklichen Gegenübers im Glauben. Ein weiteres Kennzeichen der cherubimischen Ordnung ist die Dekonstruktion von Gegensätzen, insbesondere des Gegensatzes von Nähe und Ferne. Die Cherubim sind nämlich einander „nah, kaum voneinander entfernt, aber doch weit genug, um zu verhindern, daß die nicht zählbaren Berührungen des Fleisches in Verschmelzung der beiden Ränder übergeht“ (Irigaray, 1989a, S. 80). Der dekonstruierte Gegensatz zwischen Nähe und Ferne deutet m.E. auf eine Überwindung der gefährlichen Nähe des „Da“ und der ebenso gefährlichen Ferne des „Fort“ im Fort/da-Spiel. Dem doppelten Abgrund, der in diesem Spiel dem weiblichen Geschlecht bereitet wird, der Abgrund der phallogozentrischen Wahrheit auf Erden und der Abgrund der vergöttlichenden Idealisierung im Himmel, wird in der cherubimischen Ordnung ein Riegel vorgeschoben. Anstelle des Auseinanderklaffens der beiden Abgründe rückt die Berührung der Flügel der beiden Cherubim in den Vordergrund. Neben der Überwindung des Gegensatzes zwischen Nähe und Ferne geht es in dieser Ordnung um die Überwindung des Gegensatzes zwischen Gleichheit und Differenz, wie folgendes Zitat unterstreicht: „Diese Engel folgen vielleicht keinem dieser Imperative. Weder Gleiche noch Verschiedene, hüten und erwarten sie das Geheimnis einer göttlichen, noch nicht fleischgewordenen Präsenz. Ähn-

¹⁶Irigaray gebraucht u.a. das französische Wort „avènement“ (=Thronbesteigung, Regierungsantritt, Antritt).

¹⁷Irigaray stellt dem Verb „redoubler“ (verdoppeln) das Verb „dédoubler“ (teilen) gegenüber.

lich und verschieden, stehen sie sich gegenüber, genügend nah und genügend fern, so daß die Zukunft noch ohne Terminierung ist“ (Irigaray, 1989a, S. 79).

Die weitergehende Frage lautet nun, wie ein Glaube auszusehen hätte, der durch die von den Cherubim angekündigte Differenz strukturiert ist. In diesem Glauben wäre sowohl die Differenz der Geschlechter, als auch die Differenz zwischen Gott und Mensch gewahrt. Beide Differenzen werden von Irigaray zwar unterschieden, hängen auf nicht näher bestimmte Weise jedoch auch zusammen: „Etwas wohnt hier [zwischen den Cherubim, S.H.], das noch keine Stätte hat, es sei denn dazwischen, ätherischer und beweglicher, aber dennoch materieller und beharrlicher Träger der Präsenz, des einen, des anderen, und des Einen in diesem Verhältnis“ (Irigaray, 1989a, S. 79). Über das Verhältnis beider Differenzen läßt sich lediglich sagen, daß die Differenz zwischen Gott und Mensch bzw. das Ereignis einer erneuten Einschreibung Gottes das Denken der sexuellen Differenz zugleich voraussetzt und transzendiert: „Etwas [...] hat in diesem Geschehen zwischen den Engeln vielleicht nie stattgefunden: die Heraufkunft des Fleisches selbst, das [...] eine bestimmte sexuelle Differenz überschreitet oder ihr vorausgeht, nicht ohne sie respektiert und verwirklicht zu haben“ (Irigaray, 1989a, S. 79).

Das Gesicht der durch die Cherubim konstituierten Ordnung und auch die Sprache, die in dieser Ordnung gesprochen werden wird, bleibt vorerst noch im Dunkeln. Auch die (erneute) Einschreibung Gottes hat keineswegs bereits stattgefunden, ist aber in ihrer Ankündigung durch die Cherubim offensichtlich bereits sinnlich wahrnehmbar, und zwar im Respektieren der sexuellen Differenz selbst, wie Irigaray behauptet: „Es ist zwischen ihnen, breitet sich zwischen ihnen aus, vor jeder Kontrolle oder nach einem viel subtileren *Fort/da* als dem der Holzspule, einem *Fort/da* der Möglichkeit von Präsenz und Teilen eines unsichtbaren, aber sinnlich wahrnehmbaren Göttlichen, das jeder Fleischwerdung zugrundeliegt und das zwei Engel, die sich gegenüberstehen ohne sich anzuschauen, zwischen sich herbeirufen“ (Irigaray, 1989a, S. 80). Es ist hierbei wichtig festzuhalten, daß das Gegenübertreten der Cherubim eine Differenz ankündigt, die Irigaray zufolge zwar in der Tradition nicht explizit als sexuelle Differenz interpretiert wurde, die ihrer Meinung nach aber als solche interpretiert werden könnte und sollte: „Wenn die Tradition nichts von dem Geschlecht der Engel wissen will, so weil sie verschiedenen Geschlechts sind und sie den geschlechtlichen Unterschied nicht kennt, könnte ich schließen. Es ist notwendig, damit sich das Fleisch Gottes inkarniert. Dies sagt die Tradition, aber ohne sich über das Geschlecht der Engel äußern zu wollen – noch in Erwartung eines geschlechtlichen Zugangs“ (Irigaray, 1989a, S. 80).

Die Engel schauen sich nicht an und bringen auch kein Wort hervor. Aus weiblicher Perspektive handelt es sich bei der Ordnung der Cherubim zwar um eine hoffnungsvolle, jedoch noch nicht um eine zufriedenstellende Alternative zu den Vermittlungen des ernsthaften bzw. ernsthaft-christlichen Glaubens. Weder wird dem weiblichen Geschlecht ein eigener Raum des Glaubens zugesprochen, so daß es zu einer sexuell differenzierten gläubigen Tradition kommen könnte, noch kommt es zu einer (erneuten) Fleischwerdung des göttlichen Wortes, die diese Differenz sowohl respektiert als auch transzendiert. Vielmehr verharren diese Ereignisse noch

im Schweigen. Der beschwerlichen Aufgabe der Entzifferung der Tradition widmet sich Irigaray im letzten Teil von *La croyance même*.

Bevor ich ihre Vorgehensweise nachzuziehen versuche, möchte ich noch einen allerletzten Aspekt der cherubimischen Ordnung zur Sprache bringen und die Frage stellen, wo ein symbolisches Universum jenseits von Erstarrung und Verleugnung des Gesetzes theologisch gesehen seine Stätte hat oder zumindest eine Stätte haben könnte. Irigaray spricht davon, daß die alttestamentlichen Engel sich in ihrer Teilung versammeln: „Diesseits und jenseits dieser Teilung, sie als zukünftiges Geschehen oder als ihre letzte Umfassung umschließend, sind die Engel versammelt. Zumindest zwei...“ (Irigaray, 1989a, S. 79f.). Diese Sammlung erinnert mich als Theologin an das Wort Christi, demzufolge dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, er mitten unter ihnen ist und also der Gottesdienst gefeiert werden kann. Die Stätte, an der Gott erwartet und herbeigerufen wird und an der die Einschreibung einer Ordnung der sexuellen Differenz respektiert werden sollte, ist so vielleicht als ein Andachtsraum oder gar als eine Kirche zu denken. An diesem Ort versammelt sich die Gemeinde von Männern und Frauen, die getauft ist im Namen dessen, in dem „weder männlich noch weiblich“ (Gal. 4, 28) ist.¹⁸

3.4 Glauben und sexuelle Differenz

3.4.1 Einleitung

Die Cherubim vermitteln statt des ernsthaft-christlichen Glaubens einen eschatologisch-christlichen Glauben. Hierbei handelt es sich um einen Glauben, in dem nicht nur mehr Zeit, sondern auch das Denken von Grenzen integriert ist. So entsteht mehr Raum und Zeit für bislang vernachlässigte Aspekte des Glaubens wie erstens die Hoffnung, daß Gott sich erneut – diesmal in alles menschliche Fleisch – offenbaren werde und zweitens die Entwicklung einer sexuell differenzierten Glaubenstradition. Zwar weist auch die cherubimische symbolische Ordnung bezüglich eines weiblichen Sprechens oder einer weiblichen Sprache Mängel auf, aber dennoch kommt sie der von Irigaray intendierten Sprachschöpfung und der Heimführung aus den Nicht-Orten und Abgründen des exilierten weiblichen Geschlechts entgegen. Insofern hilft diese Ordnung nicht nur bei der Zurückge-

¹⁸Heleen Zorgdrager interpretiert die doppelte Verneinung aus Gal. 4, 28 („weder männlich noch weiblich“) mit Hilfe der Theorie des Neutrums von Jacques Derrida nicht als eine einfache Verneinung der Geschlechtsidentitäten, sondern als eine Verneinung, die eine Bestätigung dieser Identitäten zur Voraussetzung hat. Insofern scheint mir ihr Anliegen mit dem von Irigaray übereinzustimmen. Gut denkbar ist es m.E. auch, daß das Irigaraysche Bild der Cherubim von Derridas Theorie des Neutrums inspiriert wurde. Direkte Verweise dafür findet man in *La croyance même* allerdings nicht. Vgl. Heleen Zorgdrager, *Feministische Theologie over het Imago Dei. Een nieuw paradigma?*, in: Japke Huisman & Saskia de Jong [Hg.], *Immanentie / Transcendentie. Congresbundel IWEV*, Groningen 1989, S. 113-143. Zu Derridas Theorie des Neutrums vgl. Jacques Derrida, *Geschlecht* (Heidegger). Sexuelle Differenz, ontologische Differenz, in: Peter Engelmann [Hg.], *Geschlecht* (Heidegger), S. 11-44, Wien 1988, [frz.: *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*].

winnung und Neuerschaffung von Zeit und Raum für das erkrankte männliche Subjekt, sondern dient sie auch der Ermöglichung eines Übergangs in die andere Zeit des weiblichen Geschlechts und der Einrichtung eines eigenartigen Raumes einer gläubigen weiblichen Existenz.

Einige Indizien unterstützen die Vermutung, daß sowohl das Meditationsbild der Rose als auch das diesem Bild folgende Bild des umherziehenden singenden Dichters nicht konfrontativ von der weihnachtlichen und cherubimischen symbolischen Ordnung abgesetzt werden, sondern daß in ihnen vielmehr der Versuch einer Weiterführung des eingeschlagenen Weges unternommen wird. Ziel dieses Versuchs ist es, durch das Denken der sexuellen Differenz Raum für die neue Zeit einer Offenbarung zu schaffen. So greift Irigaray das Nicht-Anschauen der Cherubim beim Gegenübertreten im Meditationsbild der Rose, welches im Textverlauf von *La croyance même* der Darstellung und Kritik der cherubimischen symbolischen Ordnung folgt, wieder auf und arbeitet es anhand von oder inspiriert durch Heideggers Kritik am technisch-rationalen abendländischen Denken weiter aus. Das Moment des Nicht-Anschauens der Cherubim beim Gegenübertreten erweist sich so gesehen als ein Indiz für den Verzicht auf den herrischen Blick, welcher dem modernen Subjekt eigen ist. Der Verzicht auf den herrschenden und beherrschenden Blick – so verstehe ich Irigaray hier – eröffnet die Möglichkeit eines versöhnenden, die Logik der immergleichen Bewegung des Phallogozentrismus unterbrechenden Augenblicks.

Beim Denken eines Glaubensraumes der sexuellen Differenz, der in diesem Abschnitt näher untersucht werden soll, müssen zwei Aspekte unterschieden werden, nämlich zum einen das Denken eines Raumes für beide Geschlechter zusammen, d.h. eines Zwischenraumes der Versöhnung, und zweitens das Denken eines je eigenen Raumes für jedes Geschlecht. Das Denken eines je eigenen Raumes ist als Vorbereitung für die Möglichkeit eines Zwischenraumes zu betrachten. Daß Irigaray die Schaffung eines je eigenen Raumes für das weibliche und das männliche Geschlecht als Vorbereitung für einen Raum der Begegnung zwischen den Geschlechtern betrachtet, wird m.E. dann deutlich, wenn man das Bild der Rose und das Bild des umherziehenden singenden Dichters erst jeweils genau untersucht und sie dann in Beziehung zueinander setzt.

Im Bild der Rose geht es m.E. um die Thematisierung des eigenen Ortes der Frau, während es beim Bild des umherziehenden singenden Dichters um den Raum des Mannes geht. Beide Geschlechter haben unterschiedliche Ausgangspunkte zu berücksichtigen, wenn sie sich dem Zwischenraum der Versöhnung nähern – so möchte ich Irigarays Intention mit meinen eigenen Worten wiedergeben. Während die Frau von Nicht-Orten ausgeht und ihr dortiges Leiden in die Bilderkette „Blut/keinen eigenen Ort haben – Bettschleier – Engel – Rose“ eingebettet ist, geht der Mann von einem Ort aus, den er ganz für sich allein beansprucht und der in die Bilderkette „Männergemeinschaft – Fort/da-Spiel – Engel – umherziehender singender Dichter“ eingebunden ist. Weil die Inachtnahme des eigenen Ausgangspunktes und der eigenen Geschichte eines jeden Geschlechts un-

erläßlich für das Denken einer sexuell differenzierten Tradition ist, wird es im Folgenden noch nicht um den Zwischenraum der Versöhnung selbst gehen, sondern um die den jeweiligen Traditionen und Ausgangspunkten angemessene Möglichkeit der Gewinnung, Erweiterung und Gestaltung eines je eigenen Raumes für die Geschlechter. In dem einen Raum steht der Aufbau einer gläubigen weiblichen Existenz und also die Erhöhung der Frau im Vordergrund. In dem anderen Raum geht es um die Wiedergewinnung einer verheißungsvollen männlichen Existenz und also zugleich um eine Begrenzung und Erweiterung des bisherigen Horizonts des modernen abendländischen Subjekts. Auch die Suche nach einem Raum der Begegnung ist in *La croyance même* in eine Tradition eingebunden, nämlich in die Bilderkette „Nabelschnur – Bindfaden mit Holzspule - Hin- und Herflug der Engel – Denken der Differenz – Band zwischen Gott und Mensch“.

3.4.2 Der Raum der Frau

Eine auf das Problem des Raumes gerichtete Analyse des Meditationsbildes der Rose zeigt eine doppelte Gefahr, die mit der Suche nach einem eigenen Raum der Frau verbunden ist. In folgendem, Irigarays Rosenmeditation entnommenen Zitat hinsichtlich des Ortes der Frau wird diese Gefahr beschrieben: „Ihr [der Rose, S.H.] innerster Kelch zeigt sich nie, er befindet sich unter allen bereits vorhandenen Blütenblättern. Wenn sie in zügelloser Pracht ihre ganze Öffnung darbieten¹⁹, wird der Ort, wo sie sich berührt [die Rose, S.H.], Lippe an Lippe, verschwunden sein“ (Irigaray, 1989a, S. 84). Die Suche nach einem eigenen Ort spielt sich diesem Zitat zufolge in einem Spannungsfeld zwischen Unsichtbarkeit und Zerstreuung des Ortes ab. Andere Begriffspaare, mit denen dieses Spannungsfeld wiedergegeben wird, sind „Verborgenheit – Sichtbarkeit“ oder „Geschlossenheit – Offenheit“. Weder in der Verborgenheit einer Knospe, noch in der zerstreuten Offenheit eines übermäßigen Erblühens befindet sich der Ort der Frau. Vielmehr ist sie in beiden Fällen einem existenzbedrohenden, zerstörerischen Exil ausgesetzt. Sowohl in der Verborgenheit als auch in der übermäßigen Offenheit lauert nämlich eine Gefahr, die es nun genauer zu untersuchen gilt.

Die Tatsache, daß mit dem Erblühen der Rosenblüte eine doppelte Gefahr verbunden ist, erinnert an eine aufklaffende Wunde und somit an das doppelt abgründige Leiden der blutflüssigen Frau. So ist auch dieses Leiden in eine Bilderkette eingebunden, gewinnt von daher seine Bedeutung und kann mit Hilfe seines Kontextes untersucht werden. Die Kette der zweifachen Nicht-Orte der Frau und also die Verkettung ihrer Leidensgeschichte in *La croyance même* kann folgendermaßen beschrieben werden: „Fort und da – Imaginäres und Symbolisches – erstes und zweites Paradies – Gleichheit und Differenz – Erfüllung und Verheißung der Engel – Verborgenheit und Zerstreuung.“

Die Gefahren des mit dem Bild der Rosenblüte beschriebenen Raumes bestehen aus einem Extremismus zu Beginn und zum Ende des Aufblühens der Blüte.

¹⁹Im deutschen Text steht „darbietet“ (Sgl.). Ich habe jedoch mit „darbieten“ (Pl.) übersetzt, weil im französischen Text die Blütenblätter das Subjekt des Satzes sind.

Mit der Gefahr des Extremismus der Verborgenheit des weiblichen Ortes spielt Irigaray m.E. auf den verborgenen Ort des Weiblichen in der Rationalitätskritik Heideggers an. Heideggers Faszination für den Abgrund und seine Kritik westlicher Metaphysik, so zeigte ich in einem früheren Kapitel, lehnt Irigaray nicht einfach ab. Vielmehr bietet er ihr insofern einen Anknüpfungspunkt für eine Theorie des weiblichen Subjekts, als hier Raum für (ontologische) Alterität geschaffen wird. Das Vergessen des Mütterlich-Weiblichen äußert sich hier anders als bei den teuflischen Krankheitserscheinungen nicht als ein Verneinen, sondern als eine verborgene Anwesenheit. Mit der Gefahr des anderen Extremismus, dem übermäßigen Aufblühen der Rosenblüte, weist Irigaray m.E. auf einen psychoanalytischen Kontext, vielleicht auf den zerstückelten Körper, der mit Hilfe des Blickes in den Spiegel als Ganzer antizipiert wird. Das übermäßige Erblühen, so Irigaray, entspricht einer „Zerstreuung“, welche erinnert an „eine Bewegung [...] des Sohnes, der seine zahllosen Spielsachen oder, jedes Mal, seine Mutter, seine Frau-Mutter, ganz oder in Stücken, verstreut“ (Irigaray, 1989a, S. 84).

Sowohl die abgründige Verborgenheit wie auch das übermäßige Erblühen des weiblichen Geschlechts werden von Irigaray als Formen von Rationalitätskritik nicht völlig zurückgewiesen. Beide bieten nämlich die Möglichkeit, über den Verbleib des Weiblichen im metaphysischen oder psychoanalytischen Diskurs Nachforschungen anzustellen. Als Selbstkritik moderner Formen von Rationalität bieten beide Denkrichtungen selbst einen Anknüpfungspunkt, um das Nachdenken nicht nur über den tatsächlichen Verbleib, sondern um den wirklich eigenen Ort des Weiblichen zu ermöglichen. Doch liegt der eigene Ort des Weiblichen Irigaray zufolge offensichtlich zwischen oder jenseits der beiden Gefahrenzonen, d.h. jenseits der philosophischen oder psychoanalytisch geprägten Rationalitätskritik, nämlich in einem halboffenen „Sich-sammeln“.

Trotzdem setzt Irigaray sich m.E. nicht konfrontativ von diesen Denkrichtungen ab, ja sie sucht in ihnen selbst nach Anknüpfungspunkten für das Denken einer weiblichen Offenbarung. Folgendes Zitat über das Aufblühen der Rose gibt m.E. etwas von dieser Möglichkeit wieder: „Keine Teleologie bestimmt das Aufbrechen der Blütenblätter. Es dient keinem Zweck. Nur dem Blick? Welchem Blick? Sie schaut uns an – von dort, wo sie sich nicht zeigt. Entsprechend dem Zeitplan der Welt gemahnt sie das Sehen an eine Präsenz, die keine Herrschaft kennt, an einen noch unschuldigen Blick, unschuldig an jeder hergestellten und reproduzierbaren Präsenz“ (Irigaray, 1989a, S. 85). In diesem Gedankengang wird dargestellt, daß uns das weibliche Geschlecht – versinnbildlicht durch die Rosenblätter – auf einmal aus der Verborgenheit, dem Abgrund, der aufklaffenden Wunde, von jenseits der Parameter des herrschenden technisch-rationalen Denkens anschaut und dem herrschenden und beherrschenden Blick einen anderen, unschuldigen, ja jungfräulichen Blick gegenüberstellt. Diesen kritischen, das herrschende und beherrschende Denken begrenzenden Blick möchte ich als das Schauen von der weiblichen Offenbarung her interpretieren. Von der Offenbarung her – so ließe es sich theologisch sagen – wird nämlich dem Glauben des männlichen Subjekts an seine Allmächtigkeit, Herrschaft und Unendlichkeit ein Ende gesetzt oder zumindest ei-

ne Grenze gezogen. Der durch die extreme Öffnung im Erblühen freigesetzte Blick der Frau bewirkt nicht nur in Form eines Augenblicks einen Stillstand des Immergleichen, sondern erinnert auch daran, daß das Weibliche sehr wohl einen Ort hat. Freilich ist dies kein Ort, an dem sie sich selbst ist, sondern ein Ort, an den sie verbannt wurde. Ein Ort des Unbewußten, noch nicht Sagbaren, noch Unmöglichem. Das Schauen aus der Abgründigkeit und die Bewegung der Lippen beim Erblühen weisen m.E. darauf hin, daß dieser in der patriarchalen Kultur vergessene Raum nicht völlig unwiederrufbar abwesend ist.

Die wirkliche Anwesenheit der Frau – ein Ort, an dem sie sich selbst sein kann – kann aufgrund rationalitätskritischer Konzepte jedoch nur angemahnt, nicht gefunden werden. Zwar bieten diese Denkbewegungen dem technisch-rationalen Blick die Möglichkeit einer Umkehr, indem sie ihn an die Möglichkeit einer Abkehr vom abendländisch-metaphysischen Denken erinnern. Der Ort der Frau aber liegt jenseits oder zwischen beiden extrem-rationalitätskritischen Denkbewegungen, so jedenfalls lautet meine Schlußfolgerung hinsichtlich des Gedankengangs Irigarays. Dieser Ort wirklicher und sicherer Anwesenheit des Weiblichen ist jenseits der beiden Extreme oder Gefahrenzonen zu suchen, nämlich in der Bewegung des Erblühens selbst. Es handelt sich mithin um keinen festen, sondern um einen dynamischen Ort. Er ist unauflöslich mit der Integration von mehr Zeit verbunden. Wie ich bereits im Zusammenhang mit dem Problem der Zeit herausgearbeitet habe, ist an diesem Ort der Mangel an Zeit insofern behoben, als die Zeit hier in einem ständigen, zyklischen Werden besteht. Der Ort der Frau steht bei Irigaray m.E. in folgender Signifikantenkette, von der her er sozusagen auch sein Profil gewinnt: „Scham- und Mundlippen des weiblichen Geschlechts – Cherubim – zerteilter Vorhang im Allerheiligsten - bewegende, erblühende Blütenblätter“.

Anhand des Meditationbildes der bewegenden, erblühenden Rosenblätter thematisiert Irigaray zwei Eigenarten des Ortes weiblicher Anwesenheit, nämlich das Moment der Sammlung und das Moment der halboffenen Bewegung. Der Begriff der Sammlung zeigt m.E. an, daß der Ort der Frau erstens ein Ort der Konzentration, vielleicht auch der Andächtigkeit ist. „Die Blüte“, so Irigaray, „[...] verhindert die Zerstreung“, geht es doch „um eine Bewegung entgegengesetzt der des Sohnes, der seine zahllosen Spielsachen oder, jedes Mal, seine Mutter, seine Frau-Mutter, ganz oder in Stücken, verstreut“ (Irigaray, 1989a, S. 84). Wie die einzelnen Blütenblätter in der Blüte versammelt sind, so lassen sich auch die Lippen des weiblichen Geschlechts als ein Versammelt-sein betrachten. Das zweite Moment, die sich bewegenden halboffenen Blütenblätter, weisen m.E. auf die noch zukünftige Möglichkeit einer dem weiblichen Körper entsprechenden Sprache. Die Frage, was eigentlich geschieht oder geschehen könnte, wenn die Lippen sich zu bewegen beginnen und die ersten Worte gesprochen oder gemurmelt werden, wird so zwar evoziert, aber nicht weiter beantwortet. Der sprachlose Blick einer weiblichen Offenbarung wartet so beharrlich auf seine Befreiung aus dem Schweigen.

Das Erblühen der Rosenblätter, so läßt sich abschließend zum Ort der Frau festhalten, mahnt an die Gefahren des abgründigen Exils und der Zerstreung des Vol-

kes der Frauen. Zugleich verstärkt sie die Hoffnung, daß dieses Volk das Wort in den Mund nehmen wird. Hierbei ließe sich dann, so möchte ich die Gedanken Irigarays mit eigenen Gedanken anfüllen, am besten an ein Gebet denken. Im Gebet bewegen die Lippen sich ja murmelnd und halboffen in einer spezifischen Sprache, die sich den Parametern herrschender Rationalität, aber auch einem abgründigen Schweigen entzieht. Und den Gottesdienst feiert die andächtig versammelte Gemeinde in der Hoffnung, daß Gott auf ihr Rufen antworten werde und den Gläubigen nahe sein will.

3.4.3 Der Raum des Mannes

Dem Meditationsbild der Rose folgt im Textverlauf von *La croyance même* das Bild des umherziehenden singenden Dichters. Wie die Rose ein Bild für den Ort der Frau ist, so ist das Bild des umherziehenden singenden Dichters ein Bild, anhand dessen der eigene Raum des Mannes näher betrachtet werden kann. Zunächst erinnert der Dichter Irigaray zufolge an das Band zwischen Menschen und Göttern. Betrachtet man den Kontext, in dem dieses Band in *La croyance même* steht, ergibt sich die Bilderreihe „Männerbündelei beim Abendmahl – vergessene Nabelschnur – Bindfaden mit Holzspule im Fort/da-Spiel – Hin- und Herflug der Engel – Ankündigung der Differenz – Band zwischen Göttern und Menschen“. Das vom Dichter in Erinnerung gerufene Band zwischen Göttern und Menschen steht so in einer Tradition hierarchischer Vermittlungen und Kommunikationsverläufe, wie Irigarays Analyse der vorhergehenden Bänder deutlich gemacht hat. Die Geschichte des Bandes diene bislang nicht der wechselseitigen und unhierarchischen Kommunikation zwischen den Geschlechtern bzw. als Zwischenraum zwischen jeweils einem Raum des Mannes und einem Raum der Frau. Als Band des Glaubens hat es selbst dafür gesorgt, daß die himmlischen oder irdischen Nicht-Orte, an die das weibliche Geschlecht verbannt wurde, zusammengehalten werden konnten. Insofern hat es die Konstruktionen des gläubigen Subjekts vor dem Zusammenbruch bewahrt und diene dabei vor allem der Erhaltung und Absicherung eines einzigen Raumes, nämlich dem des gläubigen modernen Subjekts. Die Vermittlung der Cherubim hingegen kündigte das Denken der Differenz an, das Irigaray als Ausgangspunkt sowohl für die Erforschung des eigenen Raumes der Frau, als auch für die Beschreibung des eigenen Ortes des Mannes dient.

Wie das Bild der Rose ist auch das Bild des Dichters stark an das Bild- und Gedankengut Heideggers angelehnt. Irigaray spricht insbesondere vom Gesang des Dichters und greift damit einen Traditionsfaden auf, der im Zusammenhang mit dem Bild der sich bewegenden Blütenblätter der Rose bereits vorhanden war. Im Gesang des Dichters geht es ebenfalls um eine andere Form der Sprache, einer Sprache die sich dem technisch-rationalen Sprechen entzieht. Darum erinnert der Gesang des Dichters nicht nur an das Murmeln der Rosenblätter, sondern weist auch auf die Spur des Heiligen, die die entflohenen Götter hinterlassen haben und die es Heidegger zufolge aufzuspüren gilt. Irigaray nennt die Sprache des Dichters

eine „Unterkunft in der Not für das, was sich dem Kalkül entzieht. Liebe, Schmerz, Leben und Tod bewahren dort das Geheimnis ihrer Rätselhaftigkeit...“ (Irigaray, 1989a, S. 86).

Ich verstehe Irigaray nun so, daß die beherbergende dichterische Sprache auch die Möglichkeit beinhaltet, den noch verborgenen Ort weiblicher Subjektivität zu entdecken. Zwar ist sie der Ort des weiblichen Sprechens oder gar der einer weiblichen Offenbarung nicht selbst, doch evoziert sie diesen Ort unerläßlich. Der Dichter „befragt [...] diese Präsenz, die sich nicht zeigt und dennoch insistiert“, wie Irigaray hinsichtlich der Spur des Heiligen sagt (Irigaray, 1989a, S. 86). Der Anlaß, einen Zusammenhang zwischen dem gesuchten Heiligen und dem gesuchten weiblichen Sprechen oder gar der noch ausstehenden weiblichen Offenbarung anzunehmen, ist m.E. deren vergleichbarer Verbleibsort: Als verborgene, noch zukünftige Präsenz weist die Spur der entflohenen Götter auf die Verborgenheit und die zukünftige Rückkehr Gottes, welche Irigaray mit der Hoffnung des Kommen Gottes auch in ein weibliches Geschlecht verbindet, ein Geschlecht, welches in den Abgründen des Seins aufzuspüren ist.

Die singende Sprache des Dichters will ein Wagnis sein, welches die Versöhnung zwischen dem Sagbarem und dem Unsagbarem, zwischen dem Denker und dem Dichter, aber auch zwischen Philosophie und Theologie ermöglicht. Irigaray betont in ihrer Darstellung des Dichters, daß er den bestehenden Horizont überschreitet. Er verläßt durch sein Nicht-Denken und Nicht-Sprechen in den Parametern der abendländischen Metaphysik die bestehende Sprache und also die bestehende symbolische Ordnung. Irigaray beschreibt das Wagnis etwa mit den folgenden Worten: „Der Dichter allein, immer allein, nimmt die Gefahr auf sich, sich aus der Welt herauszuwagen und sich ins Offene zu wenden, bis er den Grund des Abgrunds erreicht und ja sagt zu dem, was ihn über den Horizont hinausruft. In dieser Preisgabe seiner selbst bleibt ihm gerade noch ein Hauch...“ (Irigaray, 1989a, S. 87). Bezieht man das Wagnis des Dichters auf das Problem des Raumes, so entpuppt es sich als ein Verlassen und Überschreiten des bestehenden Raumes des männlichen Subjekts und als eine Wanderung zu den Nicht-Orten, an die das weibliche Geschlecht verbannt wurde. Der Dichter steigt in den Untergrund, wie Irigaray betont. Als Heimatloser auf Erden steigt er „in die Unterwelten der Geschichte hinab, um dort Spuren des Lebens aufzuspüren, Keime, die noch in einem Untergrund festgehalten sind, den es aufzubrechen gilt. Keime, die es zu befreien, an die Luft zu bringen gilt, das Wagnis eines noch nicht In-Erscheinung-Getretenen auf sich nehmend, die Gefahr eines neuen Erblühens ins Spiel bringend, ungeschützt, schutzlos, ohne Bleibe“ (Irigaray, 1989a, S. 88). Auch diese Passage zeigt, inwiefern Irigaray der Dichterfigur eine positive Funktion hinsichtlich der Entwicklung weiblicher Subjektivität zuerkennt. Die vom Dichter gesuchten und aufgespürten Keime sind m.E. vergleichbar dem verdrängten oder vergessenen Weiblichen, welches der modernitätskritische oder gar postmoderne Philosoph in den Abgründen des Seins zu entdecken vermag. Insofern der Dichter auf seiner Wanderschaft die bestehende Welt verläßt, ist das Bild des Dichters als eine Weiterführung des Bil-

des der Cherubim zu betrachten. Während die Cherubim ein Bild für die heilsame Grenzziehung – das Denken der Differenz – bei der Neuerrichtung eines Raumes und also für die Suche nach einer alternativen symbolischen Ordnung sind, versinnbildlicht der singende Dichter nun jenes erneute Überschreiten der zurückgewonnenen symbolischen Ordnung bzw. des bestehenden Horizonts. Die Voraussetzung für eine derartige Verwegenheit ist, daß eine durch einen neutralen dritten Term konstituierte symbolische Ordnung errichtet wurde. Die Gefahr, die der Dichter in seiner Verwegenheit auf sich nimmt, erweist sich als ein Moment der Selbstaufgabe, d.h. als tödlich.

Allerdings kann er sich an diesem tödlichen wüstenähnlichen Unort, an dem er völlig schutzlos, ja jeglicher konstruierter Umhüllung entledigt ist, wie Irigaray sich ausdrückt, selbst wiederfinden: „Noch fremd gegenüber der Existenz, der er sich übergibt, überläßt er sich dem anderen außerhalb von ihm und empfängt sich daraus“ (Irigaray, 1989a, S. 88). Wie das Aushauchen beim Singen mit einem neuen Einatmen verbunden ist, so ist der Tod des Subjekts als der Beginn eines neuen, anderen Lebens zu betrachten: „Die Grenzen ihres Lebens noch einmal überquerend, diesseits und jenseits zurückströmend, öffnen sie dem anderen sogar den Rhythmus ihrer Respiration, akzeptieren ihr Maß zu verlieren, um eine neue Schwingungsweite zu entdecken. So hauchen sie in den anderen ihr Leben aus, um mit mehr Inspiration wiedergeboren zu werden“ (Irigaray, 1989a, S. 88f.). Der Gesang dieser Wandernden ist darum wie das ewige Leben, wie ich es einmal formulieren möchte. Das ewige Leben, wie ich den von Irigaray beschriebenen, in den Abgründen des Seins entdeckten Ort des neuen Lebens benannt habe, zeichnet sich durch eine Aufgabe des Subjekt-Objekt-Verhältnisses aus und ist somit ein „Eingedenken eines [...] frühen Zustands“, womit Irigaray m.E. an den vorgeburtlichen Zustand im Mutterbauch und insbesondere an die Vermittlung der mütterlichen Plazenta erinnern will (Irigaray, 1989a, S. 88).

Bemerkenswert bei der Entdeckung der Quelle des Lebens ist weiterhin, daß der Ort dieses Lebens von einem Wehen durchzogen wird. Das Wehen rührt im Bilde Irigarays vom Gesang der Singenden und ist ein Bild des neugewonnenen, ganz anderen Lebens, vielleicht sogar eine Erinnerung an die mit solch einem neuen Leben einhergehenden Geburtswehen: „Aus ihrem [der Wandernden, S.H.] Mund strömen Töne, die nichts sagen wollen – nur die Inspiration, die den anderen mit Gefühlen und Gedanken erfüllen wird, die zwischen ihnen überströmen. Wechselgesang, von dem, was sie aus einem 'Wehen', einem Wind ahnen“ (Irigaray, 1989a, S. 89). Bemerkenswert ist auch, daß es sich bei diesem Gesang um einen Wechselgesang handelt, der als solcher ein Gegenüber unterstellt. An diesem verlassenem Ort jenseits der bestehenden Sprache kündigt sich so die Ahnung von einer Versöhnung an.

Der Ort, den der singende Dichter auf seiner einsamen Wanderschaft durch die Öde sucht und auch finden kann, wird von Irigaray „Quelle“ genannt (Irigaray, 1989a, S. 90). Der Wandernde erschließt sich so durch sein Wagnis – bemerkenswerterweise im Nachhinein – seinen Ursprung und Anfang, aus dem er sich

empfängt. Irigaray beschreibt die Wanderschaft der Wagenden folgendermaßen: „Sie akzeptieren, dorthin zu gehen, wohin sie getragen werden, bis zu der Quelle, aus der sie sich empfangen“ (Irigaray, 1989a, S. 90). Es fällt auf, daß die Suche der Wagenden keine Suche in der Vergangenheit ist, sondern daß es sich bei jenem Quellort um einen in der (nahen) Zukunft zu erschließenden Ort handelt. Es geht so immer um die Suche nach einem Raum, in dem mehr Zeit, Zukunft nämlich, integriert ist. Das von vielen postmodernen und französisch-modernitätskritischen Philosophen kritisierte Ursprungsdenken wird anhand der Beschreibung der Wanderschaft des Dichters auch von Irigaray abgewiesen. Dies schließt jedoch ihrem Verständnis zufolge die Suche nach einem Anfang, nicht im chronologischen Sinn, aber vielleicht im Sinne einer Suche nach der Grundlage des Lebens oder des zukünftigen Lebens, nicht aus. Der Gesamtkontext, in den der Dichter in *La croyance même* eingebettet ist, legt es m.E. nahe, daß Irigaray mit dem Begriff der Quelle insbesondere an das Mütterlich-Weibliche erinnern will. Wie eine Quelle aus dem Untergrund beständig hervorsprudeln will, so drängt auch das verdrängte oder vergessene Mütterlich-Weibliche unaufhörlich an die Oberfläche, seinem Sprechen oder seiner Einschreibung als ein göttliches Wort entgegen. Diese Quelle nun kann der wagende Wandersmann, unter dem man sich meiner Interpretation zufolge am ehesten einen modernitätskritischen Geisteswissenschaftler vorstellen sollte, entdecken, erschließen und zum Sprudeln bringen. Vielleicht anders als bei den extrem postmodernen Kollegen besteht das Ziel seiner Wanderschaft nicht nur im Verlust des eigenen Subjektstatus, sondern auch in der Entdeckung einer neuen Lebensgrundlage, die die Erinnerung an das Mütterlich-Weibliche umfaßt und darum die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen den Geschlechtern mit sich trägt.

3.4.4 Zwei Räume, zwei Geschichten („Sah ein Knab' ein Röslein stehn“?)

Meine Interpretation des Bildes der Rose und des Bildes des singenden Dichters zielt auf die These, daß beide Bilder einen für die beiden Geschlechter unterschiedlichen Ausgangspunkt markieren und eine unterschiedliche Geschichte beschreiben. Meine Untersuchung hat gezeigt, daß anhand des Bildes der Rose insbesondere der weibliche Ausgangspunkt, die weibliche Geschichte und ein zu konstituierender weiblicher Raum thematisiert wird, während es anhand des Bildes des singenden Dichters um den selbstkritisch zu hinterfragenden und neu zu errichtenden Raum des männlichen Subjekts geht. Die unterschiedlichen Ausgangspunkte bringen es mit sich, daß das Ziel der Bewegung zwar das gleiche sein kann, daß die Richtung der zu vollziehenden Bewegungen zur Errichtung eines je eigenen Raumes jedoch unterschiedlich verläuft. Betrachtet man *La croyance même* im Überblick, lassen sich m.E. im Text zwei unterschiedlich gerichtete Linien herausarbeiten, die im Bild der Rose bzw. im Bild des Dichters münden. Die Linie des Werdegang des männlichen Subjekts möchte ich als eine suchende Bewegung der lebensverheißenden Herablassung zum nackten Menschsein bezeichnen. Diese Linie betrachte ich als eine Wegweisung, die das männliche Subjekt an seinen An-

fang oder an den Ort eines ganz neuen Anfangs führen soll. Theologisch gesehen geht es darum am Ende der Wanderung um das Thema und den Ort der Schöpfung. Zwar wird der theologische Bezug von Irigaray nicht expliziert, doch werde ich im Folgenden verdeutlichen, warum ich ihn m.E. zurecht herstelle. Bei vielen Motiven gerade am Ende der Wanderung des singenden Dichters klingen nämlich Szenen aus dem Garten Eden an. Systematisiert man sie einmal und berücksichtigt zudem den Gesamtkontext von *La croyance même*, ergeben sich folgende Stationen auf einer herabführenden Linie, deren Ausgangspunkt nicht das Paradies, sondern die Gegenwart bildet:

1. Ernst – ein Exponent des männlichen Subjekts des abendländischen Denkens, spielt das Fort/da-Spiel.
2. Christus – verwickelt in das ernsthafte Fort/da-Spiel, eventuell als sogenannter neuer Adam zu betrachten.
3. Die Cherubim – sie kommen bekanntlich nicht nur auf der Bundeslade als doppelte vor, sondern auch als Bewacher und Beschützer der Pforten des Paradieses.
4. Der Dichter – ein heimatloser, unstetig und flüchtig lebender Mann, kehrt nun allerdings durch die Cherubim wieder ins Paradies zurück an seinen Ursprung.
5. Der Tod des Subjekts – an den Ort des Anfangs zurückgekehrt, unterzieht das Subjekt des abendländischen Denkens sich einem todesähnlichen Tiefschlaf. So wacht er neben Eva auf, der Mutter alles Lebendigen, ihm als Gegenüber geschaffen.
6. Der alte jüdische Adam – er erwacht nackt und wie neu geboren an seinem Ursprungsort, einem offenen Ort jenseits seiner altgewohnten Sprache.
7. Der versöhnte Mann – wird durch ein Wehen angekündigt, welches von der Ahnung des neuen Lebens in einem Wechselgesang mit Eva rührt. Eine Quelle, vielleicht eine ewige Lichtquelle, ist ihm Gott, der wie eine Mutter Himmel und Erde für ihn erschuf.

Der wegweisenden Linie der Herablassung des männlichen Geschlechts zu den Abgründen des Seins steht im Bild der (stolzen) Rose die Linie einer Heraufführung und Befreiung der Frau aus dem Abgrund gegenüber. Systematisiert man auch diese Linie einmal, bettet sie in den Gesamtzusammenhang von *La croyance même* und interpretiert sie theologisch im Zusammenhang mit der Schöpfungsthematik, zeichnen sich folgende Momente einer aufsteigenden Linie ab:

1. Zwei Nicht-Orte als Ort der Frau – Ausgangspunkt der weiblichen Geschichte sind die Nicht-Orte, die dem weiblichen Geschlecht vom dominanten

abendländischen Denken zugewiesen und von der christlichen Theologie bestätigt wurden. Diesen Nicht-Orten entspricht in der Schöpfungsgeschichte das Irrsal und Wirrsal: Chaos ohne Raum und Zeit.

2. Beharrliche Suche nach eigener Zeit und eigenem Raum – das weibliche Geschlecht selbst ist die Wegweisung, denn es befindet sich unaufhörlich auf der Schwelle zu einem neuen Zeitraum. Dem entspricht in der Schöpfungsgeschichte die Schaffung der Welt als Zeit-Raum, womit Gott dem Irrsal und Wirrsal gleich zu Beginn zu Leibe rückt.
3. Ziel des eingeschlagenen Weges – hier sollte in erster Linie an die Entwicklung einer eigenen Sprache und symbolischen Ordnung gedacht werden, welche das Volk der Frauen als ein befreites Volk entwickelt. Dem entspricht biblisch-theologisch die Hoffnung auf ein bewohnbares Land, ein Land wo das exilierte Volk wohnen will. Umwille dieser Hoffnung wurde die Schöpfungsgeschichte aufgeschrieben.
4. Erwartung einer Offenbarung – nach der Herausführung aus den Nicht-Orten und der Gabe des Landes geht es um die Erwartung einer erneuten Offenbarung Gottes, diesmal als Einschreibung in ein weibliches Fleisch. Dieser messianischen Erwartung entspricht biblisch die Gabe der Thora.
5. Versöhnung als Perspektive – in diesem Land möge der Bund zwischen dem weiblichen und dem männlichen Geschlecht sich vollziehen. Dem entspricht biblisch der Bund zwischen Gott und Mensch.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß in *La croyance même* zwei Schöpfungsgeschichten erzählt werden, die jeweils den Ausgangspunkt des männlichen und des weiblichen Geschlechts berücksichtigen. Hierbei fällt auf, daß die weibliche Geschichte mehr Themen aus dem ersten biblischen Schöpfungsbericht verarbeitet und die männliche Geschichte mehr Motive des zweiten Schöpfungsberichtes aufgreift. Insbesondere die Linie weiblicher Heraufführung aus den Abgründen soll im nächsten Kapitel aufgegriffen und mit der Schöpfungslehre Barths verglichen werden.

3.5 Der Glaube der Propheten

Das letzte Bild, das Irigaray in *La croyance même* untersucht und welches ihre Untersuchungen zum ernsthaften, christlich-ernsthaften und sexuell differenzierten Glauben abschließt, ist das Bild der Propheten. Mit den Propheten nun wagt Irigaray gleichermaßen einen Blick nach vorn. Im Verlauf der Untersuchung Irigarays ist deutlich geworden, daß Raum und Zeit insbesondere für das weibliche Geschlecht zwar eröffnet, aber noch nicht realisiert worden sind. Ausgangspunkt der Suche der Frauen nach Raum und Zeit war der Mangel an Zeit und das Fehlen eines eigenen Raumes. Insbesondere anhand des Meditationsbildes der Rose

habe ich im vorangehenden Kapitel herausgearbeitet, wie Irigaray mit Hilfe eines unaufhörlichen, immerwiederkehrenden, fast liturgisch zu denkenden Werdens dem weiblichen Geschlecht zu mehr Zeit verhilft. In diesem Kapitel habe ich hingegen die Erforschung des Raumes in den Vordergrund gestellt und gezeigt, daß zur Konstitution eines weiblichen Raumes in erster Linie eine Sprache erforderlich ist, die sich von jenseits sowohl des technisch-rationalen als auch des postmodernen Denkens noch in den Körper einzuschreiben hätte. So wurde zwar ein neuer Sprach-raum geschaffen, den man m.E. am besten als eine ethische Kategorie zu betrachten hat, die weibliche Offenbarung als solche kündigt sich in diesem Werden der Frau und in der Eroberung ihres eigenen Raumes jedoch lediglich an und erscheint als solche noch nicht.

Mit Hilfe des Bildes der Propheten will Irigaray m.E. zeigen, daß sich die theologische Kategorie der Offenbarung noch einmal kritisch zu rationalitätskritischem Denken verhält. Das heißt nun gerade nicht, daß Irigaray diese Versuche gänzlich verwerfen will. Allen Ansätzen ist ja nicht nur das Denken einer radikalen Exteriorität gemeinsam, sondern auch die kritische Funktion solch eines Denkens, nämlich die Erschütterung des seiner selbst allzu gewissen modernen Subjekts. Gerade nun, weil es Irigaray letztendlich um eine Offenbarung, nämlich um eine weibliche Offenbarung geht, muß sie nicht nur den (ernsthaft-)christlichen Glauben, sondern auch die rationalitätskritischen Glaubensformen, die im Raum der Frau und im Raum des Mannes entstehen, noch einmal kritisch hinterfragen.

Die Propheten verkündigen etwas, was sich jenseits jeglichen eigenen Glaubens befindet, und sind so die Hüter der göttlichen Offenbarung. Irigaray betont, daß sie „auf ihr eigenes Wollen verzichten“ (Irigaray, 1989a, S. 91). Hiermit stellt sie das Bild von den Propheten insbesondere dem Bild vom umherziehenden singenden Dichter kritisch gegenüber. Dem Dichter wirft sie nämlich vor, daß er letztendlich doch im „Kreis des Eigenen“ zu verharren bevorzugt (Irigaray, 1989a, S. 90). Ich verstehe diese Kritik am Dichter nun so, daß er sich zwar für eine sogenannte ontologische Differenz engagiert – Irigaray spricht von der Akzeptanz des „Tod[es] als Kehrseite des Lebens“ –, daß sein Ansatz aber keine Alterität im Sinne einer sexuellen Differenz beinhaltet. Weiterhin betont Irigaray, daß die Propheten einer radikalen Exteriorität offen gegenüberstehen. Anders als bei der Figur des umherziehenden singenden Dichters, die solche Exteriorität zwar beansprucht, aber Irigaray zufolge nicht konsequent genug akzeptiert, geht es hier in seiner vollen Radikalität um etwas, welches sich jenseits aller bestehenden Sprache und also jenseits der symbolischen Ordnungen überhaupt befindet. „Sie [die Propheten, S.H.] appellieren an einander unterhalb jeder bereits artikulierten Rede, jeden bereits formulierten und ausgetauschten Wortes, jeden schon eingehämmerten Rhythmus und ziehen einander so in das Geheimnis eines Verbs, das seine Fleischwerdung sucht“ (Irigaray, 1989a, S. 91). Diese Fleischwerdung, die im Gesang der Dichter und im Murmeln der Rosenblätter zwar angekündigt und vorbereitet wird, die sich aber jeglichem menschlichen Verfügenwollen entzieht, geschieht nicht nur von einem ganz anderen Raum her, sondern bricht auch aus einer ganz anderen zukünftigen in die bestehende Zeit hinein.

Als eine Besonderheit des von Irigaray dargestellten Offenbarungsglaubens der Propheten erweist sich m.E., daß er einerseits eine radikale Exteriorität unterstellt. Er hofft auf etwas, was sich von außerhalb des eigenen Vermögens, d.h. theologisch gesprochen von Gott her ereignet. Dem entspricht jedoch auf der anderen Seite etwas, was ich einmal radikale Interiorität nennen könnte. Gemeint ist mit diesem Begriff die Betonung der Erfahrbarkeit oder zumindest der Erfahrbarkeit der Wirkkraft der betreffenden Exteriorität. Denn die künftige und unverfügbare Einschreibung Gottes ist Irigaray zufolge bereits in der Entdeckung des weiblichen Sprechens, in der Luft, im Atem, im Gesang und in der Sage erfahrbar. Wie auch das Zeitdenken von einem Nebeneinander von Exteriorität und Interiorität geprägt ist – die Propheten verkündigen etwas zukünftig Präzises – so wird nun auch bei der Entfaltung der Raumproblematik das Verhältnis zwischen Exteriorität und Interiorität bzw. zwischen Offenbarung und Erfahrung als ein Nebeneinander belichtet. Irigaray schreibt, daß der Gesang der Propheten, also ihre Sprache, auf „dunkle Weise die Welt“ „durchtränkt“ (Irigaray, 1989a, S. 92). Der Gesang zeugt von einem neuen, zukünftigen Raum, dem Raum einer ganz neuen Sprache oder eines ganz neuen symbolischen Universums. Die Welt hingegen läßt sich als der bestehende Raum, als die bestehende symbolische Ordnung oder Sprache interpretieren. Kennzeichnend für das Verhältnis zwischen dem bestehenden und dem zukünftigen Raum ist diesem Bild zufolge das Durchtränkt-sein des Alten vom Neuen. Wie die neue Zeit bereits in die alte gleichsam hineinschwilt, so ist auch der neue Raum in der Gegenwart bereits erfahrbar. Die Erfahrbarkeit der verheißenen neuen Zeit und des verheißenen neuen Raumes in der Gegenwart wird noch von einem weiteren Motiv unterstützt, nämlich dem einer Erleuchtung, die Licht in die Finsternis bringt. Irigaray spricht in Anlehnung an den Heideggerschen Wortgebrauch nicht nur von einem „Dunkel“, sondern gar von einer „Weltnacht“, in der „Erleuchtung erwächst“ (Irigaray, 1989a, S. 91). Auch die an Heidegger angelehnte Rede von der wiederzuentdeckenden „Spur der entflohenen Götter“, dem Heiligen, welches uns mit den Göttern noch zu verbinden vermag, weist auf die Möglichkeit der Erfahrbarkeit dessen, was die Propheten ankündigen.

Abschließend ist festzuhalten, daß mit dem Bild der Propheten zwar die Offenbarung als ein Gegenbegriff zum Glauben eingeführt wird, mit dessen Hilfe alles Menschenmögliche unablässig kritisch hinterfragt, alle ethischen Bemühungen noch einmal gebrochen werden, daß Irigaray aber trotzdem nicht mit der Negativität einer ausschließlich kritischen Instanz endet. Das Licht, die Zukunftsmusik, das liturgische Werden einer Rosenpflanze, das halboffene Aufblühen einer Rosenblüte, das sexuell differenzierte Zusammenspiel von Heraufführung und Herabstieg der Geschlechter ist ja mehr als das Scheitern an einer Unmöglichkeit. *La croyance même* schließt so auch mit den Worten: „[Der Prophet] geht der Begegnung von nichts entgegen, es sei denn 'mehr' als alles, was ist“ (Irigaray, 1989a, S. 92). Hier geht es nicht nur um eine radikale Kritik alles Bestehenden, sondern auch um eine positiv formulierbare, wenn auch nicht gänzlich vorgefertigte Ausgestaltung einer Zukunft. Irigarays Perspektive am Ende von *La croyance même* ist, wie ich

es mit eigenen Worten einmal formulieren möchte, nicht die A-topie, sondern die U-topie.